

Studi Africanistici

---

Serie Etiopica

9

*La Serie Etiopica è diretta da*

Yaqob Beyene  
Rodolfo Fattovich  
Paolo Marrassini  
Alessandro Triulzi



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI “L’ORIENTALE”  
DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO

Studi Africanistici

---

Serie Etiopica

9

**ÆTHIOPICA ET ORIENTALIA**  
**STUDI IN ONORE DI**  
**YAQOB BEYENE**

A cura di

ALESSANDRO BAUSI - ANTONELLA BRITA - ANDREA MANZO

con la collaborazione di

CARMELA BAFFIONI - ERSILIA FRANCESCA

VOLUME I



NAPOLI 2012

© Copyright 2012 Università di Napoli “L’Orientale”  
Dipartimento Asia, Africa e Mediterraneo  
Piazza San Domenico 12, Pal.zo Corigliano  
I-80134 Napoli  
[www.unior.it](http://www.unior.it)

ISBN 978-88-6719-026-3



## SOMMARIO

### VOLUME I

CARMELA BAFFIONI <i>Presentazione</i> .....	I
ALESSANDRO BAUSI <i>Gli scritti di Yaqob Beyene</i> .....	III
FRANCIS ANFRAY <i>Observations sur la construction axoumite</i> .....	3
CARMELA BAFFIONI <i>“Città perfette” e regimi politici nell’Islam andaluso</i> .....	23
ALESSANDRO BAUSI <i>Una “lista” etiopica di apostoli e discepoli</i> .....	43
ANTONELLA BRITA <i>Il Gadla Alēf</i> .....	69
PATRIZIA CARIOTI <i>L’avventura della VOC in Asia: Batavia, ‘Regina d’Oriente’</i> .....	89
SANDRA MARINA CARLETTI <i>Quando il giallo si tinge di rosso: i romanzi di Qiu Xiaolong</i> .....	127
LUCIA CATERINA <i>Brevi note sull’iconografia cinese dell’arte d’esportazione</i> .....	139
GIOIA L. CHIAUZZI <i>Cufra 1971 – Timbuctu 2006. Mutazioni. 1. Piano dell’opera e discorso del secondo sahariano</i> .....	147
AGOSTINO CILARDO <i>Ricerche sul lessico arabo. Terminologia giuridica Termini relativi alle pratiche di culto</i> .....	169
ROSA CONTE <i>L’Etiopia e il Prete Gianni</i> .....	209
RICCARDO CONTINI <i>Richard Francis Burton esploratore delle lingue neosemitiche</i> .....	223
FRANCO CREVATIN <i>Tre note di filologia egiziana</i> .....	251

## Sommario

---

SALVATORE DIGLIO <i>Megacities, Primate Cities and World/Global Cities: The Evolving Urban Systems in Pacific Asia</i> .....	257
ANNA MARIA DI TOLLA <i>Note sui testi orali berberi del Marocco</i> .....	271
GIANNI DORE <i>Note sul lessico pastorale kunama</i> .....	283
RODOLFO FATTOVICH <i>La caduta di Menghistu, un ricordo personale</i> .....	299
VOLUME II	
GIOVANNI GARBINI <i>Yathamar Watar "il vendicatore" e gli inizi di Saba</i> .....	315
ALESSANDRO GORI <i>Fitna tra i Musulmani etiopici: tre fonti islamiche su šayḥ Zäkkaryas</i> .....	327
FELICE ISRAEL <i>Studi su Graziadio Isaia Ascoli semitista: conoscenza dell'etiopico</i> .....	341
GIANCARLO LACERENZA <i>La regina di Saba nel Targum di Giobbe</i> .....	367
AMEDEO MAIELLO <i>Malik Ambar e la diaspora ḥabašī nell'Oceano Indiano</i> .....	383
RICCARDO MAISANO <i>Girolamo e Dante. Note di lettura al commento a Isaia</i> .....	423
ANDREA MANZO <i>Sul filellenismo dei principi aksumiti. Considerazioni su alcuni oggetti d'arte di tipo ellenistico-romano da Aksum</i> .....	427
SILVANA PALMA <i>Istruzione in colonia. La scuola governativa per indigeni di Asmara</i> .....	443
ROSANNA PIRELLI <i>Il "Direttore delle Truppe Straniere" nei testi Faraonici del Medio Regno</i> .....	459
BARTOLOMEO PIRONE <i>La morte di Giuseppe l'Ebreo</i> .....	477
ANNA MARIA QUAGLIOTTI <i>A Gandharan relief in the Government Museum and Art Gallery, Chandigarh. A brief note</i> .....	501
GIANCARLO RINALDI <i>Ordo persecutorum. Note sparse in margine al rapporto tra Senato romano e cristianesimo</i> .....	515
PAOLO SANTANGELO <i>"Ad libitum", rěnyì 任意 e rěnyíng 任情: licenza o autorealizzazione?</i> .....	541

## Sommario

---

LUISA SERNICOLA E FEDERICA SULAS

*Continuità e cambiamento nel paesaggio rurale di Aksum: dati archeologici, etnografici e paleoambientali* ..... 549

ADOLFO TAMBURELLO

*L'Italia e le relazioni nippo-etioptiche negli anni trenta del novecento* ..... 575

MADDALENA TOSCANO

*Prime indagini sui termini utilizzati in riferimento a Etiopia e Abissinia in alcuni testi contemporanei swahili* ..... 595

CHIARA ZAZZARO

*Historical and archaeological records to reflect on the maritime components of the Aksu-mite society* ..... 625



CARMELA BAFFIONI

### **Presentazione**

È con particolare soddisfazione che presento i volumi in onore del Collega e amico Yaqob Beyene quale Direttore, ormai per lo scorcio dell'anno, di quel "Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi" che alcuni anni fa decise di promuovere questa iniziativa.

Siamo in un momento di transizione, nuove sfide ci attendono in più stretta collaborazione con Colleghi che sono finora appartenuti a Dipartimenti particolarmente affini alle ricerche che si sono condotte nel nostro. E mi auguro con tutto il cuore che Yaqob sia con noi per vivere assieme queste sfide.

Quando sono venuta all'Orientale, nel febbraio del 1978, feci afferenza all'allora "Dipartimento di Studi Asiatici". Perciò non conobbi subito Yaqob che faceva parte del "Dipartimento di Africanistica". Confesso che allorché molti di noi confluirono con i colleghi africanisti, dando appunto vita al nuovo "Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi arabi", ebbi inizialmente qualche difficoltà ad interagire con questi colleghi. Di conseguenza, cominciai a conoscere Yaqob pian piano, e soprattutto da quando divenne Direttore del Dipartimento. Da allora, però, la nostra amicizia si è molto approfondita e – certamente anche grazie a lui – si è operata una sempre crescente armonizzazione fra i colleghi "arabisti" e i colleghi "africanisti". Oggi come oggi, non mi sembra retorico parlare di amicizia fra noi, per cui lavorare nel Dipartimento è diventato sempre più proficuo e stimolante.

Naturalmente, bisogna riconoscere che un ruolo importante in questo processo è stato svolto anche dal personale amministrativo del Dipartimento. Rispetto a tutti, docenti e non docenti nel Dipartimento, e in generale all'Orientale, Yaqob è tuttora un punto di riferimento costante. Nella sua partecipazione sempre attenta ma discreta, è sempre possibile parlargli di tutto, e sempre si possono avere pareri basati sulla sua profonda conoscenza dell'Orientale ma soprattutto sul suo equilibrio. Quanti consigli gli ho chiesto in

questi anni, in cui anche decisioni difficili hanno dovuto essere prese, talora anche impopolari... D'altro canto, parlando con Yaqob è spessissimo possibile cogliere echi del suo paese di origine, della sua lingua, della sua cultura: una cultura a me estranea, purtroppo, e allora penso a quanto sono fortunati gli studenti che possono apprendere da lui.

I volumi, a cui numerosissimi Colleghi hanno contribuito con grande slancio, e molti altri avrebbero voluto partecipare, si sono avvalsi dell'impagabile opera di alcuni nostri più giovani Colleghi e amici: Alessandro Bausi, che prosegue ad Amburgo la gloriosa tradizione di studi etiopici dell'Oriente; Andrea Manzo, la cui solerzia e prontezza nel sollevarmi (e anche nel sollevarci) da incombenze tecniche non alla portata di tutti è pari alla sua competenza nel settore archeologico afferente anche all'Etiopia; Antonella Brita, allieva di Bausi e ora anch'ella ad Amburgo. A loro va il mio più sentito ringraziamento, come pure alla collega Ersilia Francesca che, come me stessa, ha collaborato alla redazione dell'opera, sia pure in misura molto minore.

Non posso non concludere con un ringraziamento a Yaqob, da parte di tutti noi, per tutto quello che ci ha dato in questi anni, e con un augurio, certamente non meno condiviso: che voglia ancora essere parte del Dipartimento di Asia, Africa e Mediterraneo, che voglia ancora offrirci il suo sapere e la sua amicizia, cosicché ancora molti altri possano avere il privilegio di conoscerlo e di apprendere da lui.

*Napoli, dicembre 2011*

ALESSANDRO BAUSI

### Gli scritti di Yaqob Beyene

Presentare, per quanto assai in breve, gli studi e le ricerche di Yaqob Beyene negli scritti finora pubblicati, elencati più sotto e richiamati in nota per anno, non posso senza prima dire qualcosa, dal mio punto di vista – soggettivo, certamente parziale, ma sincero nelle intenzioni – di Yaqob come persona: per come l’ho conosciuto io nei non pochi anni (una ventina) in cui ho avuto modo di frequentarlo, prima da studente presso il Dottorato in Africanistica dell’ancora Istituto Orientale di Napoli, poi da collega del Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi, condividendo con lui per quasi tre quarti di questo ventennio, quotidianamente e spesso in prima linea, le vicende e le accavallantesi riforme dell’università italiana: un impegno spesso ingrato cui Yaqob mai si è sottratto dietro la scusa frequente dell’“incompetenza” o della “scarsa propensione”, dedicandosi all’istituzione in modi che si potranno (come quelli di altri) criticare nel merito, ma sempre assumendosi senza esitazione le proprie responsabilità.

Etiopico “in missione civilizzatrice in Italia” – come rispose anni addietro, nel modo tanto garbato quanto fermo e risoluto che gli è proprio a uno sguaiato commento razzista rivoltogli per strada – Yaqob Beyene ha vissuto almeno due volte la condizione di minoranza: minoranza “nera” nell’Italia del *boom*; e minoranza in Etiopia nella prima gioventù, perché nato e cresciuto in una famiglia composita (tigrina dell’estremo nord del Tegrāy, e sāho ‘āsāwr-tā), cristiana ma di fede cattolica, in quel distretto dell’‘Agāmē,<sup>1</sup> che è anche uno dei primi toponimi etiopici già documentati in età aksumita, e dove

---

<sup>1</sup> Nel Tegrāy orientale, con centro principale ‘Addigrāt, immediatamente a ridosso dell’attuale confine con l’Akkala Guzāy in Eritrea.

un'enclave cattolica stabilita dai missionari lazzaristi pose presto quartiere sin dal XIX secolo vantando in breve largo seguito.

Giovane brillante avviato alla formazione del seminario, è a Roma – ospite del celeberrimo Collegio Etiopico di Santo Stefano dei Mori<sup>2</sup> – che Yaqob compie la scelta decisiva: quella non scontata di lasciare la predestinata carriera ecclesiastica per altri studi (aveva da subito amato moltissimo la filosofia, che gli tornerà utile poi per i suoi lavori sulla teologia etiopica), all'alora già vecchio Istituto Universitario Orientale.<sup>3</sup> A Napoli Yaqob percorre in un lungo torno di anni tutti i gradini della vita accademica – da studente, a impiegato bibliotecario, fino alla docenza e alla cattedra, e a diverse cariche accademiche (direttore di dipartimento, presidente di corso di laurea): curriculum e presenza che ne hanno fatto per tanti anni una delle figure attese e irrinunciabili del Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi (e delle sue precedenti “ipostasi”) e dell'intera istituzione.

Decisivo in questo snodo il contatto e la cooptazione (si direbbe oggi) di Lanfranco Ricci, il maggior etiopista italiano del secondo dopoguerra nonché tra i pochi e ultimi allievi di Carlo Conti Rossini,<sup>4</sup> sulla cui marcante presenza all'Orientale e nell'Etiopistica italiana per un cinquantennio, su uno sfondo gravato di cupe memorie, tante confessioni ho raccolto dalla viva voce di Yaqob.<sup>5</sup> E Ricci – cui Yaqob prestava inizialmente opera come informatore, consulente e raccoglitore di materiali – è necessariamente l'ispiratore e il mentore dei primi lavori di Yaqob, indirizzati da subito a due degli interessi costanti della sua produzione: la lingua tigrina e la sua letteratura,<sup>6</sup> e gli scritti di carattere teologico.<sup>7</sup> Interessi che si tenderebbe a interpretare entrambi sul dato biotico della costante percezione di una distanza persistente e a tratti dolorosa. Distanza dal tigrino lingua madre, in rapida evoluzione sulla spinta di tendenze fisiologiche ma anche in conseguenza di tragici avvenimenti (il ci-

---

<sup>2</sup> L'antico “Ospizio degli Abissini”, rievocato in un suo scritto, 2004.

<sup>3</sup> La frequentazione del seminario e la scelta non facile di abbandonarlo alimenteranno nel tempo in Yaqob una costante attrazione e curiosità per il mondo ecclesiastico, non solo etiopico, unite sempre a uno sguardo tanto acuto e penetrante quanto disincantato.

<sup>4</sup> Ricci si era laureato con lui nel 1938, per lasciare subito dopo l'Italia per l'Africa Orientale Italiana, donde sarebbe rientrato dopo quasi dieci anni, inclusi diversi di prigionia.

<sup>5</sup> Di Lanfranco Ricci, Yaqob è stato coeditore del volume di studi in onore, 1994, così come estensore di un asciutto quanto denso necrologio per la sua morte, 2008.

<sup>6</sup> 1972, 1973, 1974, 1980, 1983, 1986, 2012.

<sup>7</sup> 1975, 1976.



clico conflitto fratricida tra etiopici ed eritrei, e pur anche – si direbbe se ciò mai potesse dare un senso all’assurdo – tra tigrinofoni etiopici ed eritrei, con gli sconvolgimenti geopolitici connessi): lingua perduta e disconosciuta nella sua variante di stampa periodica e dei media della modernità, e come tale osservata e monitorata.<sup>8</sup> Distanza anche dalle diverse fedi cristiane, drasticamente ridotte alla dicotomia cattolica/ortodossa, del proprio paese. Alla tensione irrisolta tra la fede minoritaria e familiare del cattolicesimo (qui interessa ovviamente solo la *fides quae creditur*, la *haymānot* degli etiopici) e la fede che l’Etiopia cristiana ha rappresentato come nazione per secoli, si deve forse in più di un contributo di Yaqob la ricerca costante delle convergenze sostanziali, solo appannate dalle divergenze accidentali.<sup>9</sup>

Altri lavori Yaqob ha dedicato ai momenti di crisi della storia etiopica,<sup>10</sup> o alla presentazione di testi (tra cui la prima storia d’Etiopia in tigrino mai pubblicata)<sup>11</sup> che ne illustrano la autorappresentazione nella prospettiva tradizionale,<sup>12</sup> o ad altri aspetti generali del cristianesimo etiopico.<sup>13</sup>

Altra produzione di Yaqob Beyene da ricondurre forse alla tensione di cui sopra è quella sugli aspetti della vita sociale d’Etiopia visti in una prospettiva che è reciproca di quella canonica antropologica (“osservazione partecipante”), dunque piuttosto dall’interno della società osservata verso una consapevole quanto necessaria, talvolta ironica e obliqua, presa di distanza.<sup>14</sup>

Di primo piano e connesso ai temi già elencati è anche il contributo di Yaqob allo studio del diritto consuetudinario tigrino, alla cui pubblicazione e interpretazione egli si è dato come nessun altro negli ultimi decenni.<sup>15</sup>

L’opera in assoluto più importante di Yaqob – sia per la grande estensione e l’impegno complessivo richiesto (quattro volumi per oltre mille pagine), sia per il rilievo assoluto dell’oggetto di studio – resta però l’edizione e traduzione del *Libro del mistero* del teologo e abate Giyorgis di Saglā:<sup>16</sup> opera dif-

---

<sup>8</sup> 1986, 1988, 1996*b*, 1998, 2012.

<sup>9</sup> 1981, 1991, 1994*b*, 1996*a*.

<sup>10</sup> 1985, 2002*b*, 2003*b*.

<sup>11</sup> 1987.

<sup>12</sup> 1994*c*.

<sup>13</sup> 2007.

<sup>14</sup> 2006.

<sup>15</sup> 1997, 1999*a*, 2000*a*, 2002*a*, 2003*a*.

<sup>16</sup> 1991, 1993.

ficile, ardua e concettosa, resa in un italiano sorprendentemente scorrevole e aderente, che è unanimemente considerata uno dei capolavori e una sorta di ricapitolazione della letteratura ge'ez, nonché una *summa theologica* del sapere religioso dell'Etiopia agli albori dell'aureo secolo XV che sarà poi di Zar'a Yā'qob, e ancora foriera – come Yaqob aveva predetto a un sospettoso e un po' incredulo giovane collega di Dipartimento diversi anni addietro – di rilevanti novità, che continuano a emergere con sorprendenti rivelazioni.

Rievocando quest'episodio che mi ha riguardato, non posso tacere che disponibilità verso i più giovani a colloquiare e a discutere con loro, a leggerne i lavori ancora *in fieri* e a commentarli minutamente assumendosi senza mai farlo pesare notevoli carichi di lavoro, con la costante, mai imbarazzata fresca curiosità di apprendere a sua volta, o anche la schietta determinazione di tenere sul punto, senza accettare mai sofistiche e artificiose soluzioni di compromesso, sono qualità che a Yaqob non sono mai mancate, e che l'hanno fatto amare da giovani (ormai meno giovani) che rappresentano l'Etiopistica tanto di oggi quanto di domani nei diversi campi; e che egli non ha esitato a sostenere a viso aperto, non di rado in situazioni scomode, esponendosi e spendendosi in prima persona.

In queste poche inadeguate righe su Yaqob, un titolo ho lasciato intenzionalmente per ultimo in questa modesta presentazione dei suoi scritti: quello sul beato Giustino De Jacobis,<sup>17</sup> che nel titolo felice – “l'arte del dialogo” – indica ciò che Yaqob ha reputato la qualità più grande ritrovata nel beato e cui a suo modo ha sempre convintamente aspirato: la tolleranza, la convivenza garbata con il prossimo, il rispetto per gli altri sempre.

Mi fa piacere rievocare allora per chiudere un episodio, raccolto dalla viva voce di Yaqob, che illustra come all'Uomo non sia però mancato il coraggio di dar corpo alle proprie convinzioni con gesti di inaspettata *parrhesia*. Interrogato da papa Giovanni XXIII in visita al Collegio Etiopico sul perché del suo rifiuto a leggere durante il convivio seminariale gli scritti del cardinal Guglielmo Massaja, Yaqob non esitò a spiegare che non poteva farlo perché “l'apostolo dei Galla”, il propugnatore del cattolicesimo “di rito latino”, era in Etiopia ritenuto il campione dell'intolleranza intransigente. Edotto dalla spiegazione, papa Giovanni passò ad altro. Pare che nel Collegio Etiopico da allora Massaja non si sia più letto.

Amburgo, dicembre 2011

---

<sup>17</sup> 2000c.

SCRITTI DI YAQOB BEYENE

“Le prepalatali nel dialetto tigrino del Sā’si’ (‘Agāmā)”, in *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli*, 32 (1972), pp. 359-65. [1972]

“Rās Sebḥāt in alcune composizioni poetiche tigrine dell’‘Agāmā”, in *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli*, 33 (1973), pp. 145-60. [1973]

“L’imperatore Giovanni IV in alcune composizioni poetiche tigrine”, in *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli*, 34 (1974), pp. 1-30. [1974]

“Un manoscritto cattolico in tigrino del XIX secolo”, in *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli*, 35 (1975), pp. 1-20. [1975]

*Un opuscolo cattolico di polemica teologica in tigrino del XIX secolo*, Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1976 (Supplemento agli Annali dell’Istituto Universitario Orientale, 6). [1976]

*Controversie cristologiche in Etiopia. Contributo alla storia delle correnti e della terminologia nel secolo XIX*, Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1976 (Supplemento agli Annali dell’Istituto Universitario Orientale, 11). [1977]

“Una traduzione in tigrino del Nuovo Testamento”, in *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli*, 40 (1980), pp. 291-308. [1980]

*L’unzione di Cristo nella teologia etiopica. Contributo di ricerca su nuovi documenti etiopici inediti*, Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1981 (Orientalia Christiana Analecta, 215). [1981]

“Il *dagiyāt* Sebāgādes in alcuni testi tigrini inediti”, in *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli*, 43 (1983), pp. 217-40. [1983]

“La lotta per l’indipendenza dell’Eritrea ed i Paesi Arabi”, in Clelia Sarnelli Cerqua (a c.), *Studi arabo-islamici in onore di Roberto Rubinacci nel suo settantesimo compleanno*, I, Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1985, pp. 69-85. [1985]

“Il primo vocabolario tigrino monolingua”, in *Quaderni di Studi Etiopici*, 6-7 (1985-1986), pp. 166-82. [1986]

*Fesseha Giyorgis. Storia d’Etiopia*, Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1987. [1987]

“Terminologia marxista-leninista in tigrino”, in *Rassegna di Studi Etiopici*, 31 (1987 [1988]), pp. 5-21. [1988]

*Giyorgis di Saglā. Il libro del Mistero (Maṣḥafa Meṣtir)*, Lovanii: In Aedibus E. Peeters, 1990 e 1993 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 515-516 e 532-533, Scriptores Aethiopici, 89-90 e 97-98). [1990]

“La dottrina della Chiesa etiopica e il ‘Libro del mistero’ di Giyorgis di Saglā”, in *Rassegna di Studi Etiopici*, 33 (1989 [1991]), pp. 35-88. [1991]

[1993 cfr. 1990]

Yaqob Beyene - Rodolfo Fattovich - Paolo Marrassini - Alessandro Triulzi (a c.), *Etiopia e oltre. Studi in onore di Lanfranco Ricci*, Napoli: Istituto Universitario Orientale, Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi (Studi Africanistici. Serie Etiopica, 1). [1994a]

“Il *Haymānota Abaw Qaddamt* di Kidāna Wald Keflē”, in 1994 01, pp. 299-331. [1994b]

“The traditional Ethiopian Conception of History and Historiography”, in *The East and the Meaning of History. International Conference (23-27 November 1992)*, Roma: Scienze e Lettere, 1994 (Studi Orientali, 13), pp. 87-103. [1994c]

“Congresso per il Centenario della vittoria di ‘Adwā (26 febbraio - 2 marzo 1996)”, in *Rassegna di Studi Etiopici*, 37 (1993 [1995]), pp. 205-06. [1995]

“I tabù alimentari e il cristianesimo etiopico”, in *Rassegna di Studi Etiopici*, 38 (1994 [1996]), pp. 209-32. [1996a]

- recensione di Ato Walda Ab, *Meruṣāt ‘anqaṣāt ato Walda Ab, 1941-1991*, As-sanādā’i Tek<sup>w</sup>ābo Arasse’ [Articoli scelti di Walda Ab, 1941-1991, A cura di Tek<sup>w</sup>ābo Arasse’], Asmara: Hedri Publishers, 1995, in *Rassegna di Studi Etiopici*, 38 (1994 [1996]), pp. 258-63. [1996b]
- “Diritto Consuetudinario del Loggo Čuwā”, in *Rassegna di Studi Etiopici*, 39 (1995 [1997]), pp. 173-210. [1997]
- recensione di AA.VV., *Mazgaba qālāt tigrīñā bitigrīñā*, Addis Ababā: nāy Ityop̄yā q<sup>w</sup>ānq<sup>w</sup>ātāt Akkādāmi – kefli tegreññā 1989 (= 1996-1997), in *Rassegna di Studi Etiopici*, 41 (1997 [1998]), pp. 112-17. [1998]
- “Diritto consuetudinario del Saḡart, del Lāmzā, del Waqārt, del Dāmbā (con Appendice)”, in *Rassegna di Studi Etiopici*, 42 (1998 [1999]), pp. 89-145. [1999a]
- “La tradizione del cristianesimo etiopico”, in Nello del Gatto (a c.), *Corso di perfezionamento in Storia del Cristianesimo Antico diretto da Luigi Cirillo e Giancarlo Rinaldi. Atti. Napoli marzo-giugno 1996*, Napoli: E.Di.S.U. Napoli 2 - Dipartimento di Studi Asiatici, Istituto Universitario Orientale 1999 (Serie Didattica, 2), pp. 221-37. [1999b]
- “[Diritto consuetudinario di Habsellus]”, in *Rassegna di Studi Etiopici*, 43 (1999 [2000]), pp. 153-210. [2000a]
- “L’associazione del calice in Etiopia (māḡbara ṣewwā)”, in Simonetta Graziani - (con la collaborazione di) Maria C. Casaburi - Giancarlo Lacerenza (a c.), *Studi sul Vicino Oriente Antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, Napoli: Istituto Universitario Orientale, Dipartimento di Studi Asiatici in collaborazione con Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente, Direzione Generale dei Musei Vaticani, 2000 (Series Minor, 61), pp. 1275-87. [2000b]
- “Giustino de Jacobis: l’arte del dialogo”, in *Oltre gli Orizzonti. Le sfide della “Missione ad gentes” ieri e oggi. XXIV Convegno di Animazione Vincenziana. Capaci (PA) 9-14 settembre 2000*, Roma: C.L.V. Edizioni Vincenziane, 2000, pp. 171-90 = “Justin de Jacobis: The Art of Dialogue”, in *Vincenziana*, 44/6 (2000), pp. 470-85. [2000c]

- “Diritto consuetudinario dello Šaw‘atta ‘Ansaba”, in *Rassegna di Studi Etiopici*, n.s. 1/1 (2002), pp. 85-141. [2002a]
- “Cristianesimo e Islam in Etiopia”, in *Studi Magrebini*, 25 (1993-1997 [2002]) = Carmela Baffioni - Giuseppina Igonetti - Vincenzo Strika (a c.), *Scritti in Onore di Giovanni Oman*, Napoli: Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”, Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi, 2002, pp. 81-97. [2002b]
- “Diritto consuetudinario dello Šaw‘atta ‘Ansaba (II<sup>a</sup> parte)”, in *Rassegna di Studi Etiopici*, n.s. 2 (2003), pp. 107-64. [2003a]
- “Il tentativo turco di islamizzare l’Etiopia”, in Ugo Marazzi (a c.), *Turcica et Islamica. Studi in memoria di Aldo Gallotta*, I, Napoli: Università degli studi di Napoli “L’Orientale”, Dipartimento di Studi Asiatici - Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente, 2003 (Series Minor, 64), pp. 79-98. [2003b]
- “L’Etiopia all’ombra di S. Pietro”, in Luigi Cirillo - Giancarlo Rinaldi (a c.), *Roma, la Campania e l’Oriente cristiano antico. Giubileo 2000. Atti del Convegno di Studi. Napoli 9-11 ottobre 2000*, Napoli: Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”, Facoltà di Lettere e Filosofia, 2004, pp. 425-39. [2004]
- “Conseguenze della carne in scatola. Politica coloniale e religione in un episodio delle relazioni italo-etioptiche nel XX secolo”, in *Studi Magrebini*, n.s. 4 (2006) = Anna Maria di Tolla (a c.), *Studi berberi e mediterranei. Miscellanea offerta in onore di Luigi Serra*, II, Napoli: Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”, Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi, Centro di Studi Magrebini, 2006, pp. 141-56. [2006]
- “La croce nella tradizione culturale etiopica”, in Boris Ulianich - (con la collaborazione di) Ulderico Parente (a c.), *La Croce. Iconografia e interpretazione (secoli I - inizio XIV). Atti del convegno internazionale di studi (Napoli, 6-11 dicembre 1999)*, II, Napoli: Elia de Rosa editore 2007, pp. 183-205. [2007]
- “In memoriam Lanfranco Ricci (1916-2007)”, in *Aethiopica. International Journal of Ethiopian and Eritrean Studies*, 11 (2008), pp. 217-21. [2008]

---

“I prestiti italiani in amarico e tigrino”, in *Rassegna di Studi Etiopici*, n.s. 3  
(2011 [2012]), pp. 97-140. [2012]







Yaqob Beyene



FRANCIS ANFRAY

### Observations sur la construction axoumite

Le *Périple de la mer Erythrée*, d'un auteur anonyme, offre la plus ancienne attestation du nom d'Axoum.<sup>1</sup> Elle date du premier siècle de notre ère. Au deuxième siècle, Ptolémée le Géographe fait état d'une «résidence royale» à Axoum.<sup>2</sup> Une inscription grecque de Daqqi Mahari en Erythrée mentionne un «roi des rois d'Axoum, le grand Sembrouthès».<sup>3</sup> Une autre de Addi Gemo, au nord-est de l'Éthiopie, datée du troisième siècle à ses débuts, parle de «Gadar, roi d'Axoum».<sup>4</sup> Ces indications manifestent qu'à l'orée du premier millénaire le royaume d'Axoum déploie ses jeunes forces, à telle enseigne qu'il va être bientôt compté, si l'on s'en rapporte aux *Kephalaia* de Mani (troisième siècle), au nombre des quatre grands royaumes du monde.<sup>5</sup> Deux facteurs expliquent cet essor: le trafic en mer Rouge s'intensifie au premier siècle de notre ère et, conséquence de cette activité maritime, le progrès du négoce gagne non seulement les comptoirs du littoral mais les contrées voisines – dont le royaume axoumite fait partie. La conjoncture favorise la création de places marchandes sur le haut plateau érythréen. Par Pline l'Ancien et le *Périple*, on sait que l'ivoire figure au premier plan du commerce d'Axoum; cette denrée fait l'objet des convoitises du monde méditerranéen. Adoulis, «à vingt stades de la mer», est le carrefour des transactions. L'écaille

---

<sup>1</sup> Casson, 1989, pp. 53, 106.

<sup>2</sup> Ptolémée, *Géographie*, lib. IV, chap. 7, v. 25; Cf. Desanges, 1978, p. 323, n. 81.

<sup>3</sup> Bernand, 2000, pp. 23-25.

<sup>4</sup> Bernand - Drewes - Schneider, 1991, p. 219, nr. 180.

<sup>5</sup> Monneret de Villard, 1948, pp. 125-80.

de tortue et la corne de rhinocéros s'y échangent, avec bien d'autres marchandises.<sup>6</sup>

A l'origine de l'essor axoumite sont à situer aussi des siècles d'une évolution dont on ne connaît encore qu'imparfaitement les étapes. Le royaume d'Axoum leur doit en partie ses assises économiques et culturelles. Sa civilisation prend racine dans ce passé multiséculaire. Dès le VIII<sup>e</sup> siècle avant J.-C. apparaissent des réalisations architecturales dont certaines ne laissent pas d'imposer, tel ce temple de Yeha<sup>7</sup> dont les murs de pierre de taille s'élèvent encore aujourd'hui à plus de dix mètres – sur un socle à gradins (détail qui a son intérêt). Une écriture, empruntée à l'Arabie du Sud, dévoile dès cette époque l'existence d'un royaume de Daamat; elle fait connaître des noms de souverains et de divinités tutélaires. Des structures politiques se mettent en place au cours du millénaire qui a précédé notre ère. Maints sites archéologiques livrent des vestiges de ce royaume aux particularités marquantes. Jusqu'à une date récente, le sol d'Axoum, la vieille métropole, s'était montré avare de témoignages concrets sur ce passé reculé.

Les travaux des universités de Naples «L'Orientale» et de Boston, sous la direction de Rodolfo Fattovich et de Kathryn Bard, ont mis au jour, sur la haute colline de Bieta-Giyorgis, surplombant la localité actuelle, les ruines de plusieurs constructions en lesquelles il y a lieu de voir, selon les fouilleurs, les plus anciens vestiges de ce qui deviendra, aux premiers siècles de notre ère, la capitale du royaume. Sur la colline, au lieu-dit Ona-Nagast, ont été découvertes les substructions d'un «monumental building» appartenant à la période proto-axoumite datée du IV<sup>e</sup> au I<sup>er</sup> siècle avant J.-C., appelée «the formative period of the kingdom».<sup>8</sup> Dans le même site, l'équipe d'archéologues a identifié les restes d'un «palace» de la période suivante, «early aksumite». L'édifice mesurait douze mètres de côté.

L'importance de ces résultats tient entre autres choses au fait qu'ils révèlent les plus anciens éléments d'architecture de la période axoumite initiale comprise, d'après la chronologie établie par Rodolfo Fattovich, entre le pre-

---

<sup>6</sup> Pline, *Histoire Naturelle*, lb. VI, chap. 24, vv. 173-74, in Rackham (ed.), 1947, p. 392; *Id.*, lb. XII, chap. 42, v. 87, in Rackham (ed.), 1960, p. 62; *Id.*, lb. XXXVI-XXXVII, in Eichholz (ed.), 1962, pp. 2-333.

<sup>7</sup> Anfray, 1991, pp. 39-42.

<sup>8</sup> Fattovich - Bard, 1995, 2001, 2003. Pour une liste de références plus complètes sur le sujet, se reporter à Fattovich - Bard - Petrassi - Pisano, 2000, notamment pp. 96-97.

mier siècle avant J.-C. et le II<sup>e</sup> siècle après.<sup>9</sup> Dans ces monuments de Ona-Nagast se discernent certains des caractères de la tradition classique tels qu'on les observe sur des constructions assignables à une période courant du III<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle. Durant ces sept siècles, une forme architecturale se crée et s'étend à la généralité des édifices majeurs du territoire axoumite.

### *Les sites*

Les vestiges des antiques constructions de la période axoumite se rencontrent dans une région qui va d'Axoum, à l'ouest, à Adoulis, à l'est, où s'atteint le littoral de la mer Rouge. C'est environ trois cents kilomètres à parcourir par la route, beaucoup moins à vol d'oiseau. Les sites principaux où peuvent être observés les édifices majeurs ont pour noms: Axoum, Etch-Maré, Agoula, Matara, Tokonda, Qohayto, Adoulis.<sup>10</sup> Sauf ce dernier, tous sont à plus de 2000 mètres d'altitude. Les substructions d'édifices qu'ils conservent appartiennent à des centres urbains plus ou moins considérables en étendue. Au lieudit Enda-Maryam-Tsion-Tahot, non loin d'Adigrat, l'un de ces monuments présente les traits de la construction classique d'Axoum. C'est un soubassement d'édifice sous une église d'époque médiévale (il semble isolé, mais aucun examen approfondi n'a été effectué dans ses alentours) (fig. 1).<sup>11</sup>

Sur le plan archéologique, l'architecture axoumite est représentée par:

- des soubassements d'édifices domestiques (qui sont objet principal d'intérêt dans ces pages);
- des soubassements d'édifices culturels (dont il est question de manière incidente, car leur technique de construction est identique pour l'essentiel à celle de l'architecture domestique);

---

<sup>9</sup> Fattovich, n.d.

<sup>10</sup> Pour la bibliographie de ces sites consulter Godet, 1977, pp. 38-43 pour Axoum, p. 50 pour Etch-Maré (à Makeda, Gulo-Makeda), voir aussi p. 43 pour Bet Qorqos, important site axoumite, et p. 36 pour Agoula. Voir aussi Godet, 1980-1982, pp. 97-103 pour Matara, pp. 110-11 pour Tokonda, pp. 106-08 pour Qohayto, pp. 74-80 pour Adoulis et p. 112 pour Zala-Bet-Meka qui est un autre site important. A ces références rassemblées dans le répertoire d'Eric Godet, il y a lieu d'ajouter pour Axoum: Munro-Hay, 1989 (résultats des recherches de Neville Chittick à Axoum de 1972 à 1974), Phillipson, 1996 et 1997. Carte des sites dans Anfray, 1973, p. 21.

<sup>11</sup> Godet, 1980-1982, p. 46.

- des caveaux funéraires dont, s'agissant de constructions, il n'existe guère d'exemples connus qu'à Axoum et à Matara.<sup>12</sup>

### *La construction domestique à Axoum*

L'antique capitale conserve les plus représentatifs des vestiges de la construction axoumite classique. Trois monuments qui ne sont plus visibles aujourd'hui que par des restes épars de maçonnerie ont reçu des appellations qui ne remontent pas à l'Antiquité. On les connaît sous les noms de Enda-Semon (la place de Semon), Enda-Mikael (la place de Mikael) et Taakha-Maryam (le palais de Marie). Si, selon la plus haute des probabilités, ils sont à considérer comme des résidences royales, il est impossible de les attribuer à l'un quelconque des anciens rois dont on sait les noms par des témoignages historiques, des inscriptions et, pour la plupart d'entre eux, par les monnaies qu'ils ont émises. Il n'est pas chimérique de penser que des recherches futures, entreprises aux parages de ces grandes demeures, amènent la découverte d'autres «palais».<sup>13</sup>

D'autres résidences nobles furent édifiées dont il reste ça et là, des ruines importantes, notamment à l'ouest de la localité dans le secteur de Addi-Kilté.<sup>14</sup> Au lieu-dit Dongour, un de ces édifices était la résidence de gens à imaginer d'un statut social élevé (fig. 2).

### *Les «palais»*

Enda-Semon, Enda-Mikael et Taakha-Maryam occupaient une situation centrale dans la cité antique. Ils ne sont séparés que par une faible distance. Leurs dimensions, établies sur la base d'éléments de substructions préservés

<sup>12</sup> Ces pages ne s'occupant que de la construction domestique, il ne sera pas traité d'architecture funéraire. Elle revêt un caractère de particulière importance à Axoum et à Matara. Surtout à Axoum, ces monuments que sont le Nefas Mawtcha, le «Mausolée», la Tombe de la fausse porte, les structures de briques et, sur la colline au nord-est de la localité, les caveaux de Kaleb et Gebra-Masqal. Se reporter à Munro-Hay, 1989. On laisse aussi de côté, le barrage de Safra, à Qohayto, qui est une construction remarquable de la période axoumite. Par plusieurs aspects, il relève de la technique axoumite de construction.

<sup>13</sup> Ainsi, au lieu-dit Abraha-Atsbeha, des indices mériteraient peut-être quelque attention.

<sup>14</sup> Dans le même secteur, est à mentionner le soubassement d'un autre édifice axoumite que Salvatore Puglisi mit au jour en 1939. Quadrilatère irrégulier, puisque son côté nord mesure 14 m 50 et son côté ouest, 15 m 80. Puglisi, 1941, pp. 128-34.

dans le sol, les ont fait tenir pour des «palais». Leurs vestiges ont été décrits par une mission allemande qui les a étudiés au début du siècle dernier; les dessins qui en proposent la reconstitution ont largement contribué à leur illustration.<sup>15</sup> Ils permettent en effet de se faire une idée du plan et de la structure d'un édifice axoumite, qu'il s'agisse de demeures princières ou de résidences édifiées par des habitants fortunés, tant il est apparent que ces résidences reproduisent, avec des variantes d'ordre secondaire, les traits de l'architecture «palatiale».

Les trois «palais» ont le même plan au sol, quadrilatéral. Un corps de logis central est entouré de dépendances (en alignement sur les côtés extérieurs) par-delà des cours intérieures.

Enda-Semon, le plus grand, (si l'on en juge par les dimensions de son bâtiment central) mesurait 35 mètres de côté; le bâtiment central de Enda-Mikael, 27 mètres et 24 mètres celui de Taakha-Maryam.

Taakha-Maryam est le plus souvent reproduit de ces «palais», bien que ses dimensions soient inférieures à celles des deux autres; cela tient au fait qu'étant moins central (au début du vingtième siècle, l'habitat était peu dense à la périphérie de la localité, ce qui permit à la mission allemande d'examiner plus complètement que pour les autres les murs de l'ensemble), ses grands côtés purent être mesurés: formant rectangle, l'ensemble avait des côtés de 120 mètres par 80 mètres. Pour les deux autres édifices qui ne purent être étudiés que partiellement, on ignore la longueur de leurs côtés extérieurs.

Le bâtiment central dont subsistait le haut soubassement à gradins comportait un large perron extérieur. Une alternance de parties saillantes et de parties rentrantes rythmait le tracé au sol des façades du bâtiment central comme celui des grands côtés. L'ensemble, corps central et dépendances, était construit sur un soubassement à gradins (celui du corps de logis central étant sensiblement plus haut).

La maçonnerie de pierres (granit et basalte) était liaisonnée par un mortier de terre.

### *Dongour, une grande résidence*

Un édifice, découvert dans les années soixante, au lieudit Dongour, à environ cinq cents mètres à l'ouest de la localité actuelle, possède des caractères analogues à ceux des trois «palais» (fig. 2). Dans ses grandes dimensions, il

---

<sup>15</sup> Krenchker, 1913.

forme un quadrilatère irrégulier aux grands côtés de longueurs différentes: nord, 50 m 90; ouest, 55 m 60; sud, 55 m 90; est, 49 m 80, avec des discontinuités dans l'alignement. L'ensemble présente l'aspect d'un carré approximatif.<sup>16</sup>

Le bâtiment central forme un carré (presque) régulier, ses murs ont une longueur moyenne de 18 m 50 (à la base). Une quarantaine de pièces, ordonnées en quatre îlots peu symétriques, sont groupées autour du bâtiment central entouré de courettes. Ce même bâtiment comprenait neuf pièces exiguës dont ne subsistent que le soubassement (fig. 3) et la partie inférieure des murs du rez-de-chaussée. A l'est, un escalier monumental à triple volée de sept marches, escalier de prestige, marque l'entrée principale du bâtiment. A l'instar des «palais», ce bâtiment central était élevé sur un haut soubassement à gradins, ceux-ci donnant à son profil un aspect trapézoïdal (fig. 3). La hauteur de ce soubassement mesure 2 m 50. Cinq lits de moellons liaisonnés d'un mortier de terre composent chaque gradin, haut de 40 à 45 centimètres. Ces gradins sont au nombre de quatre; au niveau inférieur, le premier est près du sol; à la partie supérieure, un lit de pierres plates, peu épaisses, égalise la surface des gradins et protège la maçonnerie de l'infiltration des eaux pluviales. Au sommet de l'embase court un bandeau de blocs régulièrement appareillés et dressés. Des chaînes d'encoignure renforcent les angles.

Les pièces du rez-de-chaussée étaient pavées de dalles irrégulières, hormis le vestibule d'entrée principale où un carrelage était géométriquement arrangé. Dans deux pièces diagonalement opposées, un dispositif de maçonnerie constituait vraisemblablement le support d'un escalier de bois menant à l'étage supérieur.

Outre le grand perron de l'est, le soubassement est flanqué à l'ouest et au sud de deux escaliers à double volée de marches. Au côté nord, la partie médiane accuse un retrait selon un tracé ordinaire dans la construction axoumite où les façades ne sont jamais rectilignes. Les trois autres faces comportent aussi des retraits médians moins apparents, masqués par la présence des escaliers. Cette alternance de redents et de rentrants s'observe (comme aux «palais») sur les côtés extérieurs de l'ensemble, avec, à Dongour, des irrégularités, par exemple en côté sud où l'on voit se succéder une série de rentrants qui devaient donner à la façade un aspect concave. Cette face sud, à embase de gradins, pourvue au milieu d'un double emmarchement d'entrée, se

---

<sup>16</sup> Anfray - Godet, n.d.



termine à l'angle sud-est de l'édifice par un retrait de six mètres avant la face est, comme si la planification avait été réalisée de manière hasardeuse.

Dans plusieurs salles des dépendances, des piles rondes en maçonnerie, généralement par deux ou par quatre, enterrées dans le sol, servaient de base à des poteaux (disparus) qui soutenaient le plafond de la pièce en rez-de-chaussée. Dans le bâtiment central, des murs épais avaient la même fonction que les piles rondes: assurer une assise ferme aux poteaux de soutien du plancher de l'étage supérieur où étaient les pièces d'habitation proprement dites, alors que celles du rez-de-chaussée étaient probablement réservées, en partie au moins, à l'emmagasinage de denrées.

Trois fours de briques cuites étaient maçonnés dans le secteur ouest de l'édifice. Installation unique à ce jour dans l'archéologie d'Axoum. Unique aussi, dans une pièce des dépendances, un autre aménagement de briques. En carré autour d'un foyer central sur un sol pavé de briques, des pilettes (de briques) léchées par le feu constituent des galeries symétriquement disposées. Une cendre épaisse était accumulée sur le pavage. A quel usage répondait cette installation en partie ruinée? On pense à un hypocauste, mais il est difficile d'être résolument affirmatif.

Des cavités ménagées aux angles extérieurs du perron principal laissent supposer qu'un auvent pouvait abriter l'entrée.

Si la pierre était le matériau utilisé pour l'ensemble de la construction, le bois y avait une place, mais restreinte: des cavités horizontales en certains endroits (peu nombreux) des murs indiquent que des pièces de bois y avaient été insérées dont le rôle était de renforcer la cohésion de la maçonnerie (fig. 4); des huisseries dans la partie haute de l'édifice dérasé devaient être en bois; en bois aussi les escaliers intérieurs, les poteaux de soutien, les planchers de l'étage et les lambourdes qui les supportaient, leurs têtes apparaissaient sans doute à l'extérieur, au niveau de l'étage, comme le montrent les reliefs sculptés des stèles géantes. Cet emploi du bois était somme toute limité. Quelle place avait-il dans la structure même de la maçonnerie? Réponse incertaine.

Le soubassement d'un autre bâtiment axoumite se remarque au sud-est de May-Hedja (le secteur des grandes stèles). Il sert de socle à l'église Maryam-Tsyon (fig. 5) qui en son état actuel date du XVII<sup>e</sup> siècle. Elle a été construite sur les ruines d'un ancien bâtiment de la période axoumite. Ce soubassement (dont il y a lieu de penser qu'il fut celui d'une grande basilique, précédée, peut-être, d'un sanctuaire antérieur à la christianisation) n'est que très partiellement visible. Il offre un type de construction semblable à celui des «palais» et de l'édifice de Dongour: monument massif à gradins, redents et rentrants, et, au sommet des gradins, un bandeau de blocs appareillés.

En d'autres endroits du territoire, des établissements antiques, on l'a dit, conservent des ruines d'édifices comparables par beaucoup d'aspects aux monuments d'Axoum.

### *Matara*

Sur le haut plateau érythréen, au pied de l'Amba Saïm qui culmine à 2.700 mètres d'altitude, s'étend une agglomération (ruinée depuis le VII<sup>e</sup> siècle) dont les origines remontent à plus d'un millénaire avant notre ère, à se fonder sur la poterie du niveau profond du site.<sup>17</sup> Dans les années soixante, les recherches de l'Institut éthiopien d'archéologie ont mis au jour, dans le niveau supérieur, les restes de quatre résidences, de deux églises et d'un quartier d'habitations ordinaires comprenant une trentaine de logis et (probablement) d'échoppes.

Les quatre résidences, au cœur de la ville, présentent une grande unité de plan et de style architectural: bâtiment central carré sur un haut soubassement à gradins, escaliers extérieurs (fig. 8), courettes ou passages, et autour, les dépendances avec leurs faces en alternances de redents et de rentrants. Même maçonnerie de moellons liaisonnés par un mortier de terre qui ne diffère que par la nature du matériau correspondant à celle des roches environnantes: trachyte, grès et schiste, principalement. Dans les compartiments des soubassements se rencontrent les pilettes rondes de maçonnerie. Les corps de logis centraux offrent la même distribution de neuf pièces avec ses dispositifs de maçonnerie pour escaliers.

Autour de ces résidences, les habitations ordinaires, jointives, sont carrées ou rectangulaires, de dimensions exiguës (dans le secteur E2, elles sont réparties de part et d'autre d'une ruelle étroite). Un même logis comportait tantôt une, tantôt deux pièces. Rien qui permette d'identifier une cage d'escalier; cette absence peut signifier qu'il n'y avait pas d'étage comme dans les résidences. La répartition de ces logis dans le cadre de l'agglomération apparaît sans cohérence, laissée aux hasards d'une croissance urbaine anarchique.

Un type d'habitation intermédiaire entre les grandes demeures et les habitations ordinaires a été observé, mêlé à ces dernières. Il possède certains traits des résidences mais avec moins d'extension. C'est une habitation carrée dont les faces montrent une imitation de soubassement avec un ou deux gradins, et un rentrant entre deux redents; neuf pièces exiguës à l'intérieur dont

---

<sup>17</sup> Anfray, 1991, pp. 55-56, plan du site p. 54.

certaines peuvent avoir des piles de maçonnerie qui laissent supposer l'existence d'un étage.

Ces trois types de construction reflètent une diversité et sans doute une hiérarchie de strates sociales.

A l'est du site, ont été découverts les soubassements de deux églises dont la technique de construction est en tous points analogue à celle des autres édifices. L'une d'elles offre un plan régulier: bâtiment central (la basilique) mesurant quinze mètres par dix mètres, avec au pourtour, en rectangle, par-delà des cours, un alignement de pièces annexes (39 mètres par 26 mètres sont les grandes dimensions). On note un manque de régularité surtout dans le plan du bâtiment central où se manifeste une dissymétrie touchant l'ordonnance des redents et rentrants. A cet égard, l'autre église, basilique elle aussi (22 m 40 x 13 m 50) offre davantage de conformité avec les programmes classiques.<sup>18</sup>

### *Qohayto*

A une trentaine de kilomètres au nord de Matara, ce site d'une grande étendue conserve plusieurs monuments de l'époque axoumite, essentiellement des substructions de résidences et surtout de sanctuaires.<sup>19</sup> Les soubassements d'anciens édifices dominent un champ de ruines où se décèlent les ruines de dépendances autour de certains des bâtiments et, sur un vaste espace, des vestiges de murs qui sont, à n'en pas douter, des restes d'habitations éboulées. Une particularité distingue cependant ce site: des piliers de pierre (à angles abattus) avec parfois leur chapiteau d'un seul tenant se dressent encore au centre des ruines de certains édifices (fig. 9). Quelques-unes de ces constructions à piliers pouvaient être des sanctuaires d'avant la christianisation du pays au quatrième ou cinquième siècle. Ce type de pilier fut utilisé ailleurs; il en est à Axoum dans le jardin public et près de Maryam Tsyon (fig. 10); il s'en rencontre aussi, erratiques, à Etch-Maré, Zoqollo, Tokonda, Ham et Adoulis.

### *Adoulis*

Au début du vingtième siècle, Richard Sundström et Roberto Paribeni découvrirent dans ce site les ruines d'édifices dont l'architecture relève du

---

<sup>18</sup> A propos d'édifices cultuels de période axoumite tardive serait encore à mentionner l'église de Enda-Tcherqos près d'Axoum. Cf. de Contenson, 2005, pp. 91-108.

<sup>19</sup> Qohayto. Pour l'orthographe de ce nom, voir Ricci, 2002, pp. 63-71.

style axoumite.<sup>20</sup> Au commencement des années soixante, d'autres constructions au lieu dit Bet-Khalifa furent étudiées par l'Institut éthiopien d'archéologie.

Le suédois R. Sundström dégagait les vestiges d'un grand édifice rectangulaire (38 mètres x 22 m 60) que le fouilleur appela «palace» mais qui a été reconnu comme une basilique; deux galeries de colonnes en constituaient les nefs. Particularité notable: un enduit recouvrait encore le mur extérieur sud du bâtiment. A Dongour, un enduit fait d'une sorte de plâtre blanc revêtait aussi une portion de mur. A considérer ses dimensions, ce bâtiment d'Adoulis est le plus grand de ceux qui ont été exhumés à ce jour dans l'ancien pays axoumite, étant réservé le cas de l'antique basilique d'Axoum dont les dimensions précises ne sont pas connues car ses vestiges sont au-dessous de l'actuelle église Maryam Tsyon.

En d'autres secteurs d'Adoulis, les Italiens dirigés par R. Paribeni découvrirent d'autres vestiges importants de la période axoumite: édifices rectangulaires de style nettement axoumite et groupes d'habitations à placer dans la catégorie des logis ordinaires, et sans doute aussi, parmi elles, des échoppes.

Particulièrement typique des bâtiments du site, du point de vue architectural, est celui que Paribeni a baptisé «Ara del Sole». A simplement regarder les photographies du monument dans l'ouvrage: *Ricerche nel luogo dell'Antica Adulis*<sup>21</sup> on se rend compte qu'il s'agit d'un soubassement à gradins du style axoumite le plus classique. Le plan est rectangulaire avec, en côté est, un rentrant entre deux redents et, sur les longs côtés, redents et rentrants alternés. Comme dans toutes les constructions similaires, au sommet de chacun des gradins, court un lit de plaquettes (ici plus épaisses qu'à Matara) pour égaliser la surface. On observe que dans ce monument il n'y a pas ces chaînes d'angle ni ce large bandeau de blocs qui se voient à Dongour, à Maryam-Tsyon et (pour les chaînes d'angle) à Matara A (fig. 7) et C; en revanche, il est en cela comparable au monument B de ce dernier site ainsi qu'à celui découvert par S. Puglisi à Axoum (fig. 6).

R. Paribeni mit au jour les vestiges de deux basiliques dont l'une était bâtie sur le soubassement de «l'Ara del Sole» (elle comportait des piliers qui, outre le probable support d'une terrasse, avaient servi à la division tripartite de l'église), l'autre à l'est de la ville. Cette dernière possédait en son centre

---

<sup>20</sup> Sundström, 1907, pp. 172-82.

<sup>21</sup> Paribeni, 1908, tavv. VIII et IX, description p. 35.

un aménagement de piliers disposés en cercle. L'une et l'autre avaient été construites selon le modèle classique, si l'on s'en rapporte à leurs caractéristiques principales et aux techniques de construction alors en usage.

### *Bet-Khalifa*

En 1961 et 1962, les fouilles effectuées par l'Institut éthiopien d'archéologie dans la couche supérieure de ce lieu dit amenèrent la découverte de substructions d'édifices qui, selon l'apparence, purent avoir été des habitations ordinaires et, pour certaines pièces, des échoppes ou des magasins.<sup>22</sup> Dans l'angle sud-est du secteur étudié, une des constructions (partiellement fouillée) présente un plan et des traits qui évoquent ces habitations de type intermédiaire observées à Matara (E1 et E2): soubassement de faible hauteur avec deux ou trois gradins, alternance de redents et rentrants (côté ouest, un rentrant qu'encadrent deux redents), piles de maçonnerie dans des pièces intérieures, une courette au nord, un espacement à l'ouest. Les objets recueillis: vases en terre cuite, un foyer de cuisine, nombreuses monnaies, indiquent que la bâtisse devait être à usage domestique. On peut constater aussi que la construction n'est pas sans analogie avec les vestiges que R. Paribeni découvrit sur la rive du Haddas.<sup>23</sup>

La maçonnerie, de moellons et mortier de terre, ne se différencie en rien de la manière traditionnelle sur le haut plateau.

Cette revue d'ensemble des monuments majeurs de l'architecture classique d'Axoum permet de faire apparaître que dans les centres urbains du royaume ont été mis en œuvre pendant quelque six siècles un programme et des techniques de construction d'une surprenante similitude. Il peut sembler utile de rassembler les dispositions essentielles de cet art de bâtir axoumite.<sup>24</sup>

Caractéristiques principales de la construction axoumite:

- un bâtiment central, élevé sur un haut soubassement, est entouré, par-delà des cours, de ses dépendances alignées au pourtour;

---

<sup>22</sup> Anfray, 1974.

<sup>23</sup> Paribeni, 1908, pp. 85-86, fig. 37, partie nord du plan.

<sup>24</sup> Depuis Dainelli - Marinelli, 1912, pp. 529-37, Kencker, 1913; Conti Rossini, 1928, pp. 228-34, la construction axoumite a fait l'objet de plusieurs études. Parmi les plus récentes, deux sont à citer ici de Munro-Hay, 1989, pp. 159-65, et Manzo, 1995.

- le plan de l'ensemble architectural (appelé ici l'édifice) est rectangulaire ou carré;
- le plan au sol du bâtiment central est généralement carré;
- la maçonnerie est faite de moellons dégrossis liaisonnés par un mortier de terre;
- le soubassement du bâtiment central s'élève en gradins, quatre ou cinq, hauts de quarante-cinq à cinquante centimètres et larges en haut de cinq ou six centimètres en moyenne; leur partie supérieure est constituée d'un lit de plaquettes pour niveler leur surface et prémunir la maçonnerie contre les infiltrations des eaux de pluie;
- ces gradins donnent au soubassement massif un aspect trapézoïdal; socle du bâtiment, il lui procure une assise ferme;
- dans plusieurs cas, des blocs de pierre parementés (chaînes d'angle) sont placés, dans la maçonnerie, aux angles du soubassement pour assurer la cohésion et la stabilité de la structure;
- parfois (à Axoum, notamment), un bandeau de gros blocs, aux parements régulièrement dressés, court autour du soubassement en sa partie supérieure;
- un, deux ou trois escaliers (souvent de sept marches) donnent accès, en haut du soubassement, au bâtiment central; ils ont une, deux ou trois volées de marches; la plate-forme du perron est dallée;
- redents et rentrants, alternativement, rythment les faces du soubassement; cette alternance était reproduite sur les faces du bâtiment érigé au-dessus;
- généralement, sur chacune des faces du bâtiment central, en sa partie médiane, un rentrant s'encadre de deux redents;<sup>25</sup>
- intérieurement, le soubassement possède une structure alvéolaire correspondant à la répartition des pièces du rez-de-chaussée de l'immeuble; dans les compartiments ainsi formés (comblés de terre et de caillasse), des piles rondes de maçonnerie (une, deux, trois ou quatre) sont enterrées; ces piles sur lesquelles est placée une pierre plate sont destinées à fournir une base ferme à des poteaux de soutien (en bois généralement);
- neuf pièces (trois par trois) se partagent le rez-de-chaussée; elles sont dallées pour la plupart (on le constate quand le dallage n'a pas disparu); dans une ou deux de ces pièces, un dispositif de maçonnerie suggère l'existence

---

<sup>25</sup> Puglisi, 1941, plan de l'édifice, nr. 1, fig. 25, p. 125.

d'un escalier de bois pour conduire à l'étage; des poteaux de bois étaient installés dans ces pièces;

- des courettes ou des espacements plus ou moins larges séparent le bâtiment central des dépendances;

- certaines pièces de ces dépendances comportent, enterrées, des piles rondes de maçonnerie pour poteaux de support;

- souvent, au bas des murs intérieurs des pièces, court un ressaut de pierres (gradin): il est à la hauteur de la dalle (quand elle est encore en place) qui repose sur les piles de maçonnerie; il indique ainsi le niveau du sol habité;

- extérieurement, les murs des dépendances enclosent sur leurs quatre côtés l'ensemble de l'édifice; la partie inférieure de ces murs présente un embasement à gradins qui reproduit, en moins élevé, le profil du bâtiment central; et l'alternance des redents et rentrants rythme les faces extérieures de l'édifice; souvent des gouttières d'évacuation des eaux en provenance des courettes traversent les murs de soubassement;

- sur les façades extérieures, escaliers ou rampes d'accès marquaient les entrées de l'édifice;

- si les murs étaient revêtus d'un enduit, rien, pour le moment, ne permet de l'affirmer; certaines portions de murs à Dongour et à Adoulis avaient été recouvertes d'un enduit sur une faible étendue;<sup>26</sup>

- aucune superstructure d'édifice axoumite n'ayant été conservée, il est malaisé de se prononcer sur la forme des toits; il y a tout lieu, cependant, de supposer qu'ils étaient plats, en terrasse; la tradition favorise cette hypothèse (se reporter à l'église de Debra-Damo et à d'autres églises anciennes du nord de l'Ethiopie ainsi qu'aux maisons traditionnelles);

- la construction axoumite, dans son gros œuvre, est un limousinage; son matériau principal est la pierre. Pour le dire en passant, on ne connaît rien des habitations rurales, trahies par leurs matériaux.

Le bois avait place dans la construction. Des pièces horizontales étaient encastées dans la maçonnerie, notamment aux angles pour la stabilité des murs; les escaliers intérieurs devaient être en bois, comme l'étaient aussi les planchers, les poteaux de support, les solives des plafonds dont les extrémités apparaissaient en lignes horizontales à l'extérieur des murs, telles que reproduites dans la pierre des stèles géantes, et comme les châssis des portes dont

---

<sup>26</sup> Munro-Hay, 1989, p. 162, signale à Axoum l'emploi d'un mortier de chaux «in brick construction but it is rather rare». Cf. Paribeni, 1908, col. 36.

les églises ont conservé la tradition jusqu'à nos jours. Ces châssis de portes et de fenêtres sont figurés sur les stèles mais on les voit aussi dans le «Mausolée» de May-Hedja, et les caveaux de Kaleb, ce qui atteste une coutume déjà observée au III<sup>e</sup> siècle de notre ère.

La brique était un matériau d'usage dans la construction axoumite, non pas pour l'édification des murs, mais comme éléments de structures particulières: arc sur l'entrée de tombeaux à Axoum (May-Hedja), fours et «hypocaustes» à Dongour, dans les ruines des églises de Bieta-Giyorgis.<sup>27</sup> On la trouve à Matara employée dans un bloc massif de signification incertaine,<sup>28</sup> à Adoulis dans le secteur de Bet-Khalifa pour surélever un seuil de pièce; R. Paribeni en a constaté l'emploi ailleurs dans le site.<sup>29</sup> Dans le nord du pays axoumite, à Aratou, au nord-est de Keren, Abele Piva fait état, dans ses recherches de 1905-1906, d'«*una galleria in mattoni lunga quattro metri e mezzo ed alta poco piu di un metro*» et d'un mur en briques de forme rectangulaire ou carrée, «*di cm. 22 x 22 x 7,5 o di 22 x 23 x 7,5*» ce qui est à peu près la dimension des briques de «l'hypocauste» à Dongour.<sup>30</sup> Les briques rectangulaires de Aratou mesurent 22 cm x 11 cm x 7 cm ce qui correspond à la dimension des briques des fours de Dongour et de celles d'Adoulis.<sup>31</sup> Au sud, à Maryam-Kedih, dans un site d'époque axoumite, on recueille, épars sur le sol, au milieu de tessons de poterie, des fragments de briques; l'une d'elles, conservée en son entier, mesure 30 x 30 x 6,5 cm.<sup>32</sup>

Il apparaît donc, qu'entre le troisième siècle de notre ère et le septième, un patron architectural a été systématiquement suivi dans ses éléments principaux. Certes, en tous endroits des variantes s'observent mais elles ne touchent pas le programme général ni les techniques de construction. Des irrégularités se manifestent dans le tracé des plans (ainsi à Dongour), les chaînes d'angle et les bandeaux appareillés au sommet du soubassement qui n'existent que dans quelques monuments. On remarque aussi des différences dans l'appareil

<sup>27</sup> Ricci - Fattovich, 1987, pp. 169-70. Briques à Ona Nagast: Fattovich - Bard, 1994, p. 80.

<sup>28</sup> Dans la partie du site qui a fait l'objet de fouilles archéologiques, il n'a été observé de briques cuites qu'en un seul endroit, locus 50 du secteur E1 où le bloc servait sans doute de support à une installation de nature indéterminée.

<sup>29</sup> Paribeni, 1908, col. 41, fouilles de Sundström, voir Krencker - von Lüpke - Zahn, 1913, p. 165.

<sup>30</sup> Piva, 1907, pp. 326-27.

<sup>31</sup> Manzo, 1993, p. 127.

<sup>32</sup> Anfray, 1965, p. 9.



de maçonnerie qui va de «l'*opus incertum*» de la plupart des soubassements à un assemblage de moellons régulièrement taillés disposés en lits réguliers comme au monument B de Matara où l'on pourrait parler d'un appareil (presque) isodome.

### *Edifices, leur élévation*

Les «palais» et les résidences nobles,<sup>33</sup> solidement édifiées sur un soubassement au large empiètement, étaient en surélévation par rapport aux habitations ordinaires. Quel pouvait être le nombre de leurs étages? Les dessins de Krencker dans l'ouvrage de la mission allemande attribuent au «palais» de Enda-Semon deux étages au-dessus du rez-de-chaussée; il est à noter que le dessinateur a cru devoir multiplier les marches du grand escalier pour le proportionner à la hauteur accordée au bâtiment quand le dégagement n'en révélait que sept. A-t-il été influencé, peut-être inconsciemment, par l'image des stèles géantes sur lesquelles on voit une superposition de nombreux étages, figuration obéissant sans doute à une volonté d'exprimer un symbolisme d'ordre métaphysique et non de reproduire dans ce cas précis une réalité? On peut douter, à partir de l'observation archéologique, que les résidences nobles aient eu plus d'un étage au-dessus du rez-de-chaussée. La maçonnerie des murs en simple limousinage de moellons et leur épaisseur (90 centimètres en moyenne) étaient-elles en mesure d'assurer la stabilité d'un bâtiment de plusieurs étages? La chose paraît peu probable. La tradition architecturale perpétuée soit dans la construction domestique soit dans les églises médiévales ne possède nul témoin de cette multiplicité d'étages. Dans l'Antiquité axoumite, pour les grandes résidences, un étage au-dessus du rez-de-chaussée était très probablement la formule retenue.

Les habitations ordinaires, sans étage supérieur, étaient groupées autour des résidences nobles et des églises. Ces maisons basses, jointives, avaient place dans l'agglomération sans qu'une ordonnance quelconque préside à leur répartition. Comme il a été observé à Matara (E2) et, semble-t-il, à Adoulis par R. Paribeni,<sup>34</sup> des ruelles permettaient le passage entre les habitations.

---

<sup>33</sup> Le mot «noble» est à prendre au sens premier du dictionnaire: qui se distingue par certains caractères de supériorité; qui est au-dessus du commun. «Il nobile edificio», écrivait R. Paribeni, 1908, col. 35, à propos du monument «Ara del Sole». Logis de maître serait-il un mot mieux adapté?

<sup>34</sup> Paribeni, 1908, tav. X: «Una via dell'antica Adoulis».

D'autre part, en nul site archéologique il n'a été découvert qu'un rempart enfermait les gros bourgs; il est probable que les murs extérieurs des maisons périphériques en tenaient lieu, si l'on peut dire.

### *Chronologie*

Dater ces monuments d'architecture fait assez souvent problème. A plusieurs d'entre eux, il est attribué une date correspondant à la dernière phase de la période axoumite – en gros, les cinquième, sixième et septième siècles. Cette datation prend appui principalement sur l'examen archéologique des sites que favorise l'étude de la poterie et des figures qui l'ornementent.

La similitude de leur forme architecturale (s'agissant des soubassements) pourrait d'emblée conduire à penser qu'ils datent tous de la même époque. Si la plupart appartiennent aux derniers siècles de l'ère axoumite, il est hors de doute que des résidences et des édifices culturels, voire des «palais», ont une plus grande ancienneté. On a tout lieu de considérer que la similitude apparente des constructions majeures résulte d'une permanence de coutume qui se constate en d'autres domaines de la culture matérielle des Axoumites. D'autre part, il semble que le royaume n'ait pas connu de ces conflits destructeurs qui impriment dans le sol des cités ravagées ces marques de rupture qui aident les archéologues à périodiser le passé. Que les agglomérations axoumites n'aient pas été ceintes de remparts paraît d'ailleurs corroborer l'hypothèse.

Ce n'est pas à dire pour autant que des modifications ne se sont pas produites au cours des siècles. La poterie, par exemple, dans ses formes et ses décors, offre bien des dissemblances. L'examen des structures archéologiques conjugué à l'analyse des ensembles de céramique permet de favoriser une datation haute de certains monuments. C'est ainsi qu'il y a lieu de situer au III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècle le monument A de Matara (auquel associer éventuellement le monument C),<sup>35</sup> et, à la même époque, le monument «Ara del Sole» d'Adoulis, conformément d'ailleurs à l'estimation de R. Paribeni.

---

<sup>35</sup> Anfray, 1963, p. 106 et p. 104, fig. 7, ce type de vase caréné est typique d'une poterie qui se retrouve ailleurs dans le site. Il est généralement de terre cuite noire. Certains sont marqués d'une inscription dans une forme d'écriture que les épigraphistes datent du III<sup>e</sup> siècle. Ce vase du site A de Matara s'associe notamment au niveau ancien de la période axoumite. Cf. Bernard - Drewes - Schneider, 1991, I, p. 423, nr. 316 et p. 424, nr. 317; II, planches 197 et 198. Le vase nr. 316, p. 423 du T. I a été indiqué, dans le *Recueil*, comme étant de poterie rouge; en réalité, il est de poterie noire comme marqué dans Anfray, 1963, p. 112 (nr. 2059) et planche CXa.

Les églises d'Axoum (Bieta-Giyorgis), de Matara et d'Adoulis ont été datées des sixième et septième siècles. Le contexte archéologique indique cette époque ainsi que les circonstances historiques; on sait que c'est surtout en ce temps-là que la religion chrétienne se propagea dans la contrée. Ces églises durèrent longtemps. L'observation de leurs vestiges montre qu'elles furent l'objet de remaniements et de reconstructions partielles au gré des nécessités (à Matara F, une superposition de dallages trahit le passage du temps). Rien n'empêche que leur date de fondation puisse remonter au cinquième siècle.

### *Les origines de la construction axoumite*

La pérennité de traditions qu'on observe au long de l'ère axoumite ne constitue pas un phénomène particulier à cette époque; certaines lui sont même venues des siècles antérieurs. Avant l'adoption de la religion chrétienne au IV<sup>e</sup> siècle, une divinité ancienne, Astar, demeure présente dans le panthéon axoumite; une inscription d'Ezana en témoigne.<sup>36</sup> Le symbole disque sur croissant, issu de la vieille souche sudarabique, figure encore sur les monnaies de plusieurs rois, jusqu'à Ezana. Ce symbole est représenté sur deux stèles du troisième siècle, à Matara et à Anza.<sup>37</sup> Le système graphique, dès longtemps sorti d'usage, réapparaît sur des tablettes de schiste au deuxième siècle sous une forme cursive de l'écriture sudarabique. La poterie axoumite diffère de la poterie pré-axoumite, mais tracer des lettres et des mots sur des vases en terre cuite est une coutume de l'âge pré-axoumite qui se perpétue dans la période axoumite.<sup>38</sup> Autant d'indices d'une persistance de pratiques profondément ancrées dans un terreau culturel multiséculaire. Y a-t-il à douter que les anciens maçons de Daamat n'aient, eux aussi, légué, à travers les siècles, une part de leur savoir-faire aux bâtisseurs axoumites?

Que les stèles géantes d'Axoum aient eu à voir avec les tours d'habitation sudarabiques, comme par exemple celles de Shabwa datées des premiers siècles de notre ère, certains l'ont affirmé. A première vue en effet, une parenté de formes architecturales entre des monuments d'Axoum et certains de Shabwa paraît manifeste. Les hautes habitations de Shabwa étaient érigées sur des socles massifs de deux à quatre mètres de hauteur; il en était avec des de-

---

<sup>36</sup> Bernand - Drewes - Schneider, 1991, I, p. 260, nr. 188, l. 25.

<sup>37</sup> Stèle de Matara, Bernand - Drewes - Schneider, 1991, II, planches 90, 91 et 92.

<sup>38</sup> Anfray, 1994, p. 84.

grés. Une ressemblance de silhouette avec les soubassements axoumites peut conduire à penser que les constructeurs axoumites se seraient inspirés de cette structure – ce qui n'est pas impossible.<sup>39</sup> Cependant, une observation détaillée des monuments entraîne à la constatation que les disparités entre les techniques de construction des deux contrées se révèlent considérables: la maçonnerie mise en œuvre à Axoum n'est en rien comparable à celle des artisans de Shabwa, les programmes et plans sont différents d'un pays à l'autre; à Shabwa, les murs des superstructures étaient constitués d'une armature de bois à remplissage de briques crues qui permettait une élévation de plusieurs étages, «un minimum de 3, 4 étages».<sup>40</sup> Le bois dans l'édifice représentait un quart des matériaux utilisés, ce qui était loin d'être le cas à Axoum ou, d'autre part, la brique crue était inconnue (non la brique cuite qui, elle, n'entrait que dans la construction de structures particulières). Autre différence notable: «les maisons de Shabwa, indépendantes, ne comportent pas de murs mitoyens».<sup>41</sup> Le contraire à Matara.

Sur un plan général, en dépit de relations jamais interrompues entre les deux contrées, la marque de l'Arabie sur la vie matérielle d'Axoum apparaît faible, et s'il y a des influences à déterminer, il convient sans doute de les chercher davantage en direction des pays de la Méditerranée orientale alors sous domination romaine,<sup>42</sup> Syrie et Egypte notamment. Maints éléments en provenance de ces régions deviennent une part constitutive (dans quelle mesure?) de la tradition axoumite. Un seul exemple, tardif: le monnayage, instauré au III<sup>e</sup> siècle, porte de manière qu'on pourrait dire symbolique, l'empreinte de Rome. Des sources variées renseignent sur la présence à Axoum de voyageurs, de marchands et peut-être d'artisans (toutes ces inscriptions en grec n'étaient-elles pas pour eux?). C'est dans leur sillage que le christianisme gagna le royaume par les circuits de la mer Rouge. Quel fut leur rôle (éventuel) dans l'invention d'un parti (patron) architectural d'une originalité marquée? Le point reste à établir.

---

<sup>39</sup> Sur ce sujet des relations d'Axoum avec l'Arabie du Sud, il est essentiel de lire l'étude de Manzo, 1995. L'auteur a rassemblé très complètement les éléments en jeu dans cette question des rapports entre les deux contrées. On trouvera réunis dans cet article les mérites d'une synthèse pertinente et la solidité d'une documentation détaillée.

<sup>40</sup> Concernant Shabwa, consulter Breton, 1998 et, dans cet ouvrage collectif, voir la contribution de Darles, 1998.

<sup>41</sup> J. Seigne cité par Darles, 1998, p. 21.

<sup>42</sup> Anfray, 1974, notamment pp. 760-65, "La civilisation axoumite. Les facteurs". Pour l'influence byzantine et les basiliques d'Adoulis, voir Heldmann, 1994.

## BIBLIOGRAPHIE

- Anfray, F., 1963 "La première campagne de fouilles à Matara", in *Annales d'Ethiopie*, 5, pp. 87-166.
- , 1965 "Chronique archéologique (1960-1964)", in *Annales d'Ethiopie*, 6, pp. 3-48.
- , 1973 "Nouveaux sites antiques", in *Journal of Ethiopian Studies*, 11, pp. 13-28.
- , 1974 "Deux villes axoumites: Adoulis et Matara", in *IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici. Roma 10-15 aprile 1972*, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, pp. 749-53.
- , 1991 "Introduction", in Bernard - Drewes - Schneider, 1991, I, pp. 19-59.
- , 1994 "Axoum du I<sup>er</sup> au III<sup>e</sup> siècle. Les témoignages matériels", in C. Lepage (éd.), *Études éthiopiennes. Actes de la X<sup>e</sup> Conférence internationale des études éthiopiennes. Paris août 1988*, Paris: Association Française pour les études éthiopiennes, pp. 81-87.
- Anfray, F. - Godet, E., n.d. *Le site de Dongour* (à l'impression).
- Bernard, E. - Drewes, A.J. - Schneider, R., 1991 *Recueil des Inscriptions de l'Ethiopie des périodes pré-axoumite et axoumite*, I-II, Paris: Académie des Inscriptions et Belles Lettres.
- Bernard, E., 2000 *Recueil des inscriptions de l'Ethiopie des périodes pré-axoumite et axoumite*, III A, *Les inscriptions grecques*, Paris: Académie des Inscriptions et Belles Lettres.
- Breton, J.- F. (éd.), 1998 *Fouilles de Shabwa III*, Beyrouth: Institut Français d'Archéologie du Proche Orient.
- Casson, L. (ed.), 1989 *The Periplus Maris Erythraei. Text with introduction, translation and commentary*, Princeton: Princeton University Press.
- Contenson, H. de, 2005 *Antiquités éthiopiennes*, Sain Maur des Fossés: Éd Sèpia (Bibliothèque Peiresc, 16).
- Conti-Rossini, C., 1928 *Storia d'Etiopia. Parte prima, dalle origini all'avvento della dinastia salomonide*, Bergamo: Istituto Italiano di Arti Grafiche (Collezione di monografie a cura del Ministero delle Colonie, 3).
- Dainelli, G. - Marinelli, O., 1912 *Risultati di un viaggio nella Colonia Eritrea*, Firenze: Galletti e Cocci.
- Darles, C., 1998 "Étude typologique de l'architecture civile intra-muros", in Breton (éd.), 1998, pp. 5-25.
- Eichholz, D.E., H. (ed.), 1962 *Pliny. Natural History. With an English translation in ten volumes. Volume X. Libri XXXVI-XXXVII*, Cambridge, Massachussetts. Harvard University Press – London: William Heinemann Ltd (The Loeb Classical Library, 419).
- Fattovich, R., n.d. "Continuity and Change in the Region of Aksum (Tigray) From Pre-Aksumite to Post-Aksumite Times (ca 8<sup>th</sup> BC-AD 1500) Archaeological Perspective", communication à la rencontre, *Orbis Aethiopicus Conference Continuity and Change in Ethiopian Culture. Cambridge. 12-14 September 2003*.
- Fattovich, R. - Bard, K.A., 1994 "Scavi Archeologici nella zona di Aksum F. Ona Nagast (Bieta Giyorgis)", in *Rassegna di Studi Etiopici*, 38 (1996), pp. 71-94.
- , 1995 "Scavi archeologici nella Zona di Aksum. G. Ona Enda Aboi Zeugé e Ona Nagast (Bieta Giyorgis)", in *Rassegna di Studi Etiopici*, 39 (1997), pp. 49-70.
- , 2001 "The Proto-Aksumite Period: An overview", in *Annales d'Ethiopie*, 17, pp. 3-24.
- , 2003 "Scavi archeologici nella Zona di Aksum. K. Bieta Giyorgis", in *Rassegna di Studi Etiopici*, n.s. 2/1, pp. 23-50.
- Fattovich, R. - Bard, K.A. - Petrassi, L. - Pisano, V., 2000 *The Aksum Archaeological Area: A preliminary Assessment*, Napoli: Istituto Universitario Orientale (Working Paper del Laboratorio di Archeologia del Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi, 1).

- Godet, E., 1977 "Répertoire des sites pré-axoumites et axoumites du Tigré (Ethiopie)", in *Abbay*, 8, pp. 3-26.
- , 1980-1982 "Répertoire des sites pré-axoumites et axoumites d'Ethiopie du Nord. IIème partie: Erythrée", in *Abbay*, 11, pp. 73-114.
- Heldmann, M., 1994 "Early Byzantine Sculptural Fragments from Adulis", in C. Lepage (éd), *Études éthiopiennes. Actes de la X<sup>e</sup> Conférence internationale des études éthiopiennes. Paris août 1988*, Paris: Association Française pour les études éthiopiennes, pp. 239-52.
- Krencker, D. - von Lüpke, T. - Zahn, R., 1913 *Deutsche Aksum-Expedition, Ältere Denkmäler Nordabessiniens*, vol. 2, Berlin: Georg Reimer.
- Manzo, A., 1993 "Breve notizia su un viaggio di Studio in Eritrea", in *Rassegna di Studi Etiopici*, 37 (1995), pp. 115-33.
- , 1995 "Considerazioni sull'Architettura dell'Etiopia antica", in *Rassegna di Studi Etiopici*, 39 (1997), pp. 155-72.
- Monneret de Villard, U., 1948 "Aksum e i quattro re del mondo", in *Annali Lateranensi*, 12, 1948, pp. 125-80.
- Munro-Hay, S.C., 1989 *Excavations at Aksum: an account of the research at the ancient Ethiopian capital directed in 1972-74 by the late Neville Chittick*, London: The British Institute in Eastern Africa (British Institute in Eastern Africa Memoir, 10).
- Paribeni, R., 1908 "Ricerche nel luogo dell'antica Adulis", in *Monumenti antichi*, 18, coll. 437-572.
- Phillipson, D. W., 1996 "The B.I.E.A. Aksum Excavations", in *Nyame Akuma*, 46, pp. 24-33.
- , 1997 *The Monuments of Aksum: an illustrated account based on the work in A.D. 1906 of the Deutsche Aksum-expedition by E. Littmann, D. Krencker and Th. Von Lüpke (Berlin 1913)*, London: The British Institute in Eastern Africa.
- Piva, A., 1907 "Una civiltà scomparsa dell'Eritrea", in *Nuova Antologia*, 128, pp. 323-35.
- Puglisi, S., 1941 "Primi Risultati delle indagini compiute dalla Missione archeologica di Aksum", in *Africa Italiana*, 8/3-4, pp. 95-153.
- Rackham, H. (ed.), 1947<sup>2</sup> *Pliny. Natural History. With an English translation in ten volumes. Volume II. Libri III-VII*, Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press – London: William Heinemann Ltd (The Loeb Classical Library, 352).
- Rackham, H. (ed.), 1960 *Pliny. Natural History. With an English translation in ten volumes. Volume IV. Libri XI-XVI*, Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press – London: William Heinemann Ltd (The Loeb Classical Library, 370).
- Ricci, L., 2002 "Iscrizioni rupestri dell'Eritrea", in *Rassegna di Studi Etiopici*, n.s. 2, pp. 63-71.
- Ricci, L., - Fattovich, R., 1987 "Scavi archeologici nella zona di Aksù. B. Bieta Giyorgis", in *Rassegna di Studi Etiopici*, 31 (1988), pp. 123-97.
- Sundström, R., 1907 "Report of an Expedition to Adulis", in E. Littmann, "Preliminary Report of the Princeton University Expedition to Abyssinia", in *Zeitschrift für Assyriologie*, 20, pp. 172-82.

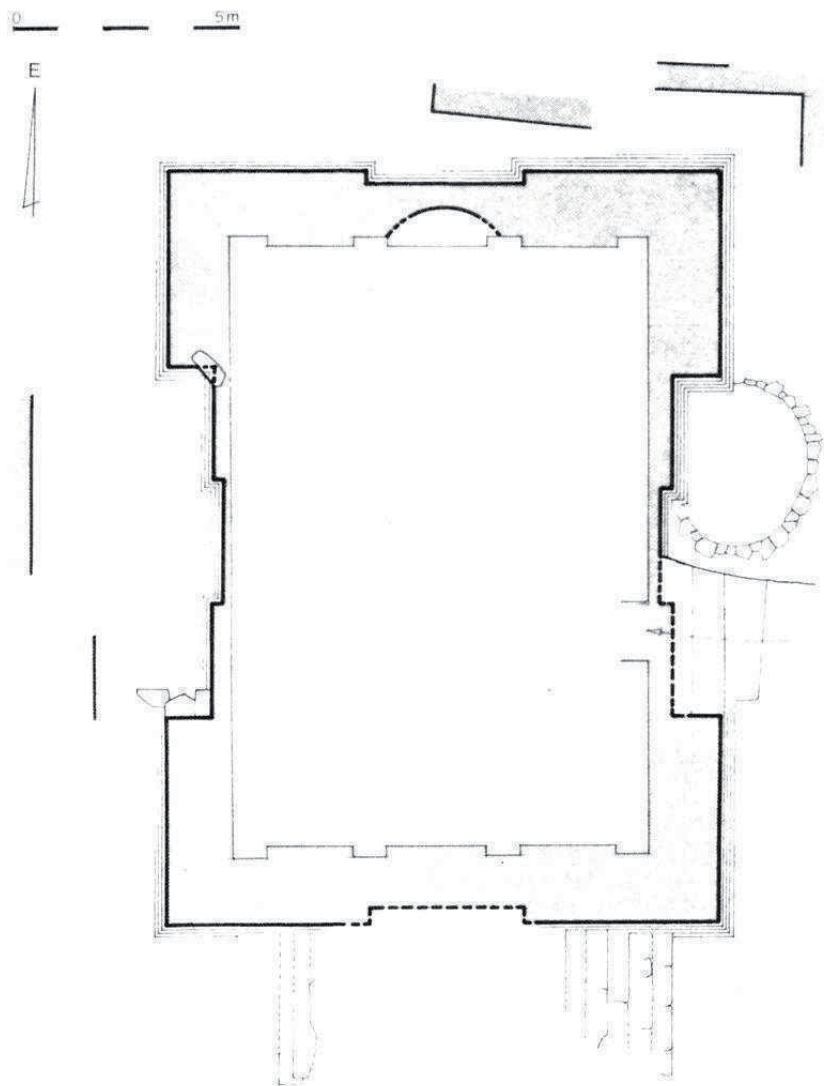


Fig. 1. Plan du monument axoumite à Enda-Maryam-Tsion-Tahot, non loin d'Adigrat.



Fig. 2. Plan de l'édifice découvert au lieudit Dongour, près d'Axoum.



Fig. 3. Soubassement de l'édifice de Dongour.



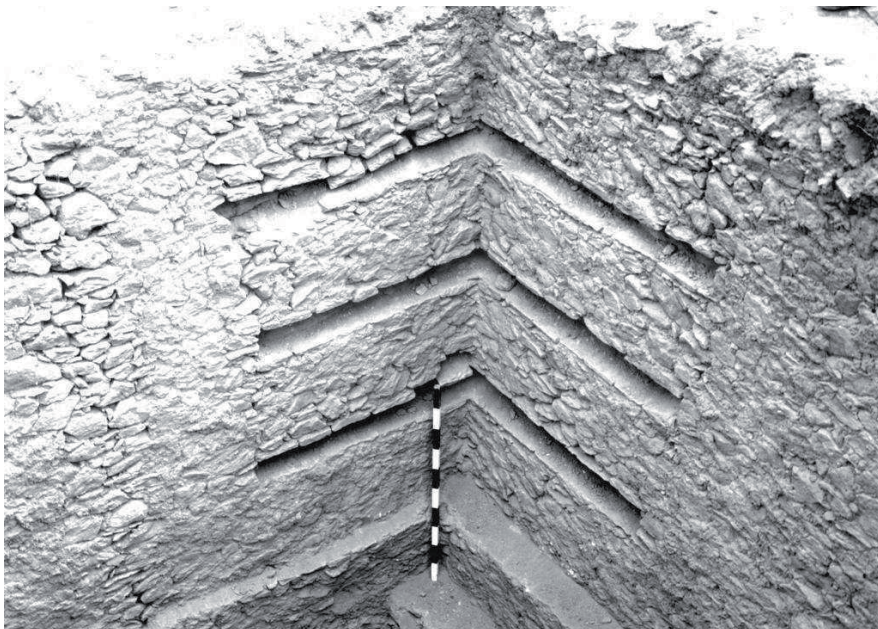


Fig. 4. Cavités horizontales sur les murs indiquant que des pieces de bois y avaient été insérées pour renforcer la cohésion de la maçonnerie.



Fig. 5. Soubassement d'un bâtiment axoumite qui sert de socle à l'église Maryam-Tsyon à Axoum.

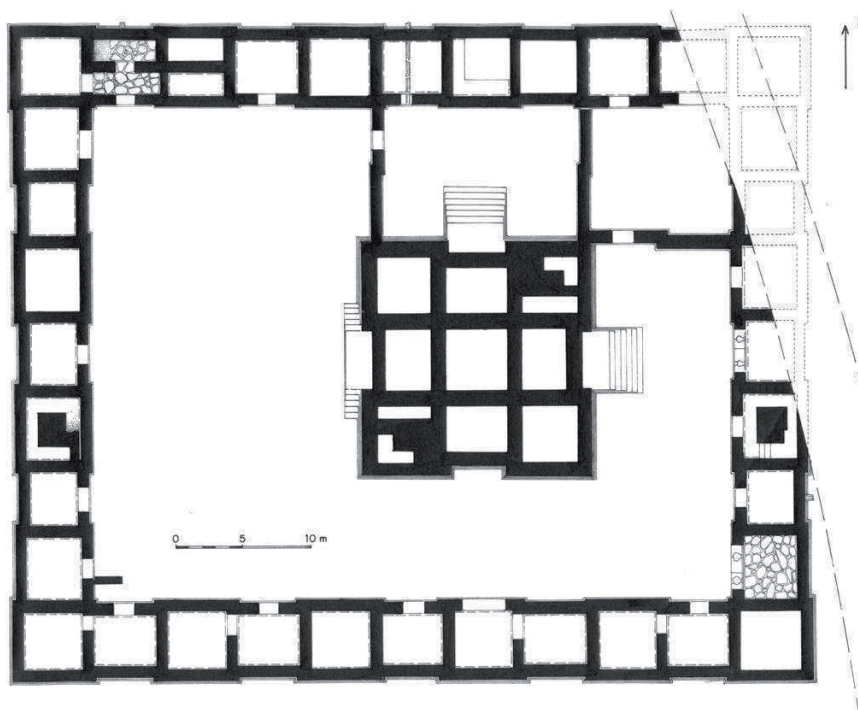


Fig. 6. Plan de l'édifice du tertre B à Matara.



Fig. 7. Haut soubassement à gradins de l'édifice du tertre A à Matara.





Fig. 8. Escalier central de l'édifice du tertre B à Matara.



Fig. 9. Soubassement d'édifice à Qohayto avec piliers se dressant encore au centre des ruines.



Fig. 10. Base et fragment de piler dans le jardin public et près de Maryam Tsyon à Axoum.

CARMELA BAFFIONI

### **“Città perfette” e regimi politici nell’Islam andaluso**

La politica nell’Islam classico si fonda da una parte sulla religione islamica, e dall’altra sull’eredità antica. I rapporti fra califfato (o successione profetica), che aveva anche il compito di governare politicamente, e sultanato (o potere mondano) sono fra i più vari, complessi e tormentati della storia dell’Islam. Schematizzando all’estremo, c’è una relazione fra il Profeta e i quattro *ḥulafā’ al-rašīdūn*, i califfi ben guidati da una parte e il successivo *mulk* (regno, o governo temporale) dall’altra. In aggiunta, gli Šī‘iti dovevano trovare chi fosse dotato di caratteristiche tali da poter svolgere, in quanto Legislatore, i compiti che il Profeta aveva affidato all’*imām*, suo discendente diretto e detentore della verità esoterica della Rivelazione.<sup>1</sup>

Anche le dottrine politiche greche, di Platone in particolare, sono note e ampiamente prese a modello dagli autori musulmani, che le rielaborano secondo le proprie convinzioni religiose. Perciò i filosofi dell’Islam giocarono un ruolo importante nel dibattito politico a livello dottrinale, e anche per esperienza diretta (usufruendo del mecenatismo delle varie corti o operando presso di esse come medici, giudici e scienziati).

Ripercorrerò qui brevemente le teorie politiche (in senso più o meno stretto) dei tre grandi pensatori andalusi, Ibn Bājjā, Ibn Ṭufayl e Averroè, ponendole a confronto con quelle degli “orientali” Iḥwān al-Šafā’ (o Fratelli della Purità)<sup>2</sup> e al-Fārābī (m. 950).<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> La politica fu introdotta in Islam proprio con la controversia sulla successione califfale. In precedenza, essa era negletta, fraintesa o attaccata a causa della teocrazia insita nella *šarī‘a* (Najjar, 1961, pp. 57-58).

<sup>2</sup> L’ultima redazione della loro celebre enciclopedia si colloca nell’ultima parte del X secolo.

<sup>3</sup> Fondatore della filosofia politica in Islam (Najjar, 1961, p. 57). Ampio confronto fra le loro

Sia gli *Iḥwān al-Ṣafā'* sia al-Fārābī descrivono – con le dovute differenze – una città perfetta (*al-madīna al-fāḍila*). Il termine *fāḍil* significa propriamente “virtuoso”, e in quanto appartiene all’ambito della morale pone immediatamente la politica in rapporto con la dimensione religiosa dell’Islam. Per al-Fārābī la religione, destinata alle masse, è un’espressione figurata della filosofia. Nel suo sistema filosofo e profeta coincidono.<sup>4</sup> Per la religione il fine dell’uomo è fare la volontà di Dio, comunicata nella *ṣarī'a*; ma dato che la verità è una, i filosofi sono gli eredi del Profeta e ad essi spetterà di proseguirne anche la funzione politica.<sup>5</sup> Entrambi gli obiettivi degli *Iḥwān al-Ṣafā'* e di al-Fārābī – la ricerca del bene in questo mondo e nell’altro e la felicità – corrispondono, dal punto di vista religioso, alla salvezza, ma si conseguono, in contesti filosofici, attraverso l’unione con l’Intelletto Agente. Virtuosi e perfettamente felici grazie a tale unione, i governanti-filosofi faranno tutto quanto necessario affinché anche la *umma* raggiunga il fine ultimo. D’altra parte, se la filosofia islamica identifica la virtù con la conoscenza che fonda la città perfetta secondo il modello platonico, ci si chiede quanto dell’antico filosofo-re rimanga in colui che la governa, e chi sia in verità il governante della città perfetta. I pensatori dell’Oriente islamico fanno per lo più riferimento allo *ṣī'ismo*, e con l’*imām* *ṣī'ita* può essere identificato il governante degli *Iḥwān al-Ṣafā'* e di al-Fārābī.<sup>6</sup> La nozione *ṣī'ita* di *ta'lim*, docenza, trova in queste dottrine il suo ruolo; non a caso i governanti descritti parlano alla gente sia apertamente, ovvero attraverso simboli, sia in segreto, cioè senza più ricorrere a tali simboli, a seconda della capacità degli interlocutori di comprendere e assimilare il loro messaggio.

I pensatori sembrano credere nella concreta realizzazione della città perfetta, nonostante che gli *Iḥwān al-Ṣafā'* indichino quattro tipi di ostacoli al conseguimento dello scopo ultimo della città perfetta (cfr. p. es. Bustānī,

---

dottrine in Baffioni, 2002.

<sup>4</sup> Walker, 2005, pp. 91-92. Perciò, solo la “vera” filosofia può salvaguardare dallo scisma e dall’eresia la religione vera; ma il filosofo si spinse troppo oltre nell’imporre i criteri di verità e i sistemi di valore della filosofia (Endress, 1990, p. 22).

<sup>5</sup> Roche Arnas, 1999, p. 246.

<sup>6</sup> La filosofia di al-Fārābī sarebbe appunto una giustificazione teoretica dello *ṣī'ismo* (Najjar, 1961, pp. 62-63). Più cautamente, Endress (1990, pp. 22-23) nota che se pure egli poté essere stato incoraggiato dai circoli intellettuali *ṣī'iti* di Damasco e del Cairo a fare della filosofia una professione accetta alla teocrazia islamica, leggere la sua politica come una rivendicazione teoretica dello *ṣī'ismo* politico significherebbe fraintenderne l’obiettivo filosofico.

1957, Ep. 48, IV, pp. 170.24-171.2) e che al-Fārābī dia nel suo libro un resoconto dettagliato delle quattro specie di città corrotte – identificate attraverso una terminologia dichiaratamente religiosa (Al-Fārābī, 2007, cap. 29). Se è quasi impossibile rintracciare riferimenti storici in al-Fārābī,<sup>7</sup> uno degli obiettivi politici degli Iḥwān al-Ṣafā' può essere stato il famoso califfo 'abbāsīde al-Ma'mūn.<sup>8</sup> D'altro canto, poiché essi presentano la loro confraternita come il migliore modello di città perfetta, è dato ipotizzare che si considerino membri eminenti delle rappresentanze filosofico-propagandiste del regime fāṭimide,<sup>9</sup> in cui lo šī'ismo trovò appunto attuazione politica.

Ibn Bājjā (m. 1139) condivide con i suoi predecessori orientali sia l'attenzione per l'eredità politica antica (Avempace, 2002, p. 86.17-19), sia l'obiettivo – cioè la ricerca della felicità. Ma già in apertura del suo celebre *Regime del solitario* afferma che l'esistenza di una comunità costituita da filosofi (cioè da chi ha conseguito il fine ultimo realizzando l'unione perfetta con l'Intelletto Agente, ed è perciò chiamato egli stesso *fāḍil*, virtuoso, anzi *ilāhī*, divino) è del tutto irrealistica.<sup>10</sup> Caratteristica principale della città perfetta è che non vi si trovano né medici né giudici, essendo i corpi e le anime degli abitanti perfettamente sani grazie al loro comportamento virtuoso (pp. 90.23-92.26).<sup>11</sup> Per i filosofi che abitano le città imperfette non esiste neppure un nome. Ibn Bājjā deve allora servirsi di un termine fārābiano: capovolgendone il significato,<sup>12</sup> egli chiama "piante" (*nawābit*) – in un senso ristretto, precisa – coloro che hanno opinioni sane, estranee alla città imperfetta (pp. 94.22-96.16): erbacce che soffocano l'erba e che vanno perciò estirpate.

Dunque, per Ibn Bājjā il filosofo è destinato ad essere un "solitario" nelle città non perfette (p. 214.12-13). Questo pessimismo, che lo porta a concludere

<sup>7</sup> Najjar, 1961, p. 64 pensa ai Carmati come suo modello.

<sup>8</sup> Baffioni, 2003 e 2004.

<sup>9</sup> Sull'ismā'īlismo degli Iḥwān al-Ṣafā' cfr. Stern, 1964; Baffioni, 2006, 2008 e 2011.

<sup>10</sup> Sebbene ricordi anche che "in un altro luogo" è stato detto che essi sono la causa della formazione della città perfetta (p. 96.14-16). Questo "altro luogo" potrebbe essere il *Libro sulla scienza politica*, ora perduto (cfr. *Ibid.*, n. 12). Nessuna suggestione da Ibn Bājjā (Avempace), 1997, p. 102.

<sup>11</sup> Poiché l'assenza di giudici e medici è citata già in Platone, Ibn Bājjā deve aver letto la *Repubblica* direttamente, e non attraverso al-Fārābī (Rosenthal, 1962, p. 165).

<sup>12</sup> Per al-Fārābī *nawābit* sono coloro che variamente si oppongono alla città perfetta (Al-Fārābī, 2007, cap. 33). Sul termine cfr. Rosenthal, 1962, pp. 138-39, e Azanza Elío, 1999, p. 411.

re che i filosofi non dovessero ingerirsi in affari legati alla gestione della società, è una conseguenza della politica almoravide?<sup>13</sup> Quale che sia la risposta, se una città dei filosofi non può attualizzarsi, a Ibn Bājja non resta, a differenza dei suoi predecessori orientali, che spiegare come un filosofo possa essere felice vivendo in uno stato imperfetto. Nelle città imperfette la “gente felice” lo è standosene da parte, come stranieri (p. 98.2-10). Il pessimismo raggiunge l’apice quando Ibn Bājja arriva a suggerire il suicidio, condannato dalla religione musulmana, come il minore dei mali.

Ibn Ṭufayl (m. 1185/86) vive sotto il regime almohade. La sua sola opera superstita è il celebre romanzo filosofico *Ḥayy ibn Yaqzān*. Ḥayy ibn Yaqzān (“il vivente, figlio del dèsto”) è vissuto sin dalla nascita su un’isola completamente deserta, dove è passato attraverso una serie di variegata esperienze, culminate nella visione di Dio.<sup>14</sup> Quando, verso i cinquant’anni, incontra Āsāl, che giunge nell’isola alla ricerca del significato nascosto della sua religione, Ḥayy riconosce nelle sue convinzioni la propria esperienza spirituale, espressa però in termini simbolici. Perciò, essi decidono di tornare all’isola di Āsāl per spiegare a tutti il vero significato della loro religione: Ḥayy non riesce a capire perché il Profeta abbia trasmesso solo dei simboli, che hanno indotto gli uomini ad attribuire a Dio un corpo e qualità che in realtà non gli appartengono, né riesce ad apprezzare la ricchezza e tutti i beni non necessari (*Ḥayy ben Yaqdhān*, 1936, p. 146.2-10). Dopo il fallimento del loro tentativo, Ḥayy e Āsāl fanno ritorno alla loro isola, ancora fedeli, nel cuore, al loro antico ideale – la ricerca del sublime al servizio di Dio (pp. 154.11-155.1).

Per Ibn Ṭufayl, i filosofi spagnoli hanno passato la vita dedicandosi alle scienze sperimentali a un livello molto alto, ma non sono stati capaci di andare oltre, né la logica li ha aiutati a raggiungere la verità perfetta (p. 12.3-7). Questa conclusione pare un attacco al regime vigente e al suo divieto alla speculazione metafisica. Ma oltre che con la situazione politica, la genesi dell’o-

<sup>13</sup> Tra i riferimenti concreti: la responsabilità del fallimento dei governi storici pare attribuita ai giudici; altro obiettivo polemico dell’opera sono i *reyes de taifas* (pp. 160.23-162.9), a confronto dei quali il governo almoravide, che salvò lo stato dal disordine sociale, è considerato il male minore. La corruzione nel governo si ritiene causata da coloro che (spesso di discendenza aristocratica), interessati unicamente ai godimenti materiali, corrompono la popolazione e possono determinare la caduta di una dinastia (*safūla al-duwal*, secondo la lezione di Asin Palacios, cit. in Avempace, 2002, p. 158, n. 88).

<sup>14</sup> Bürgel, 1992, p. 843; Elamrani-Jamal, 1996, p. 170.



pera è spiegata con l'influenza ṣūfī e la sfida dell'autore ai filosofi;<sup>15</sup> Ibn Ṭufayl potrebbe essersi contrapposto ai pensatori di cui fa la storia per spiegare la propria esperienza contemplativa.<sup>16</sup>

Nel Commento alla *Repubblica*, pervenutoci nella sola versione ebraica,<sup>17</sup> Averroè (m. 1198) afferma – sulla linea di Platone – che a capo dello stato ideale debbono essere i sapienti: solo attraverso le scienze teoretiche si può cogliere il fine ultimo dell'uomo (Lerner, 1974, pp. 49-50; questo stato sarà saggio, coraggioso e moderato, p. 54). Frode e ingiustizia sono proprie delle città ignoranti; come la salute è una, anche la virtù è una, così la città perfetta; le città imperfette invece sono molte, come molteplici e diversi sono i vizi (p. 56).<sup>18</sup> Anche Averroè riferisce che lo stato ideale non ha bisogno né di medici né di giudici (p. 31);<sup>19</sup> e anche per lui l'insegnamento del filosofo è duplice, attraverso argomenti dimostrativi destinati agli eletti e argomenti persuasivi e poetici rivolti alle masse (*Ibid.*). Ciò che più importa, i termini “filosofo”, “re”, “Legislatore” e “*imām*” sono ancora una volta sinonimi.<sup>20</sup>

Segue un elenco di qualità del governante, simili a quelle date dagli Iḥwān al-Ṣafā' e da al-Fārābī. Sebbene si dica che esse non si trovano solo in una città perfetta, ché in tal caso la città perfetta non si realizzerebbe mai, i filosofi non possono essere di alcun aiuto nelle città imperfette in cui vivono.

<sup>15</sup> Tornero, 1998, p. 206; ma egli in questo non ebbe continuatori (pp. 209-10). Più cautamente, Cornell, 1996, p. 164 osservava che pur condividendo molti punti filosofici e dottrinali con ṣūfī magrebini e andalusi, Ibn Ṭufayl ne differisce quanto al metodo; di qui il pessimismo scaturito dall'esperienza di Ḥayy come docente. Radtke, 1996, p. 194 sottolinea che l'impostazione neoplatonizzante distingue Ibn Ṭufayl dal ṣūfismo.

<sup>16</sup> Elamrani-Jamal, 1996, p. 162.

<sup>17</sup> La traduzione (1320) è di Rabbi Samuel ben Judah ben Meshullam ben Isaac ben Solomon di Marsiglia; Moses ben Rabbi Isaac Rieti copiò il testo nel 1457 (Lerner, 1974, pp. 153 e 157-58). La comprensione del commento di Averroè deve basarsi su quanto dice al-Fārābī, perché il traduttore ebreo fraintese spesso l'originale, Rosenthal, 1962, p. 200. Per l'importanza della *Repubblica* cfr. Roche Arnas, 1999, pp. 241-42.

<sup>18</sup> Il richiamo all'unità è topica costante degli Iḥwān al-Ṣafā' e di al-Fārābī.

<sup>19</sup> Osservando che Averroè fu medico e giudice – svolse cioè gli uffici necessari negli stati imperfetti – Rosenthal, 1962, p. 189 si chiede se ciò significa che se il filosofo non può governare, deve però servire lo stato in altri modi, o se Averroè voleva criticare la politica del suo tempo.

<sup>20</sup> L'identificazione di questi termini si spiega col fatto che la città ideale è la società giusta secondo le possibilità naturali, governata perciò dal filosofo (Roche Arnas, 1999, p. 244).

Come una malattia può essere aggravata dal cibo ricercato, in sé eccellente, così i semi delle piante migliori si trasformeranno in quelli della peggiore specie se non hanno la giusta sede e nutrimento. Perciò, se un vero filosofo si trova a crescere in una città imperfetta, finisce per isolarsi e vivere la vita di un solitario; ma non c'è modo di salvare le città se non a condizione che siano rette da persone come queste (pp. 73-78 *passim*).

Come Platone, Averroè approfondisce l'educazione del governante (pp. 79-80, 85-86). Dato che la vita associata serve sia per la protezione fisica che per la ricerca del preferibile, passa a considerare le leggi della sua epoca (p. 80), senza rinunciare all'idea secondo cui esse debbano seguire la sapienza antica. Tutti e quattro i tipi di perfezione (virtù teoretiche, arti pratiche, virtù cogitative e virtù morali, p. 85) concorrono alla perfezione teoretica (p. 92). Solo le scienze teoretiche dispongono all'azione (p. 87) – ovvero, al governo politico; ma avendo Averroè in mente, oltre alla *politeia* ideale, anche la *ḥilāfa* ideale,<sup>21</sup> l'intenzione con riferimento all'azione è ricondotta anche alla profezia (p. 81).

Il governo regale si raggiunge quando il governante possiede sapienza, comprensione perfetta, buona convinzione, buona immaginazione e attitudine alla guerra senza impedimenti fisici. Ma esso può esistere anche se queste qualità si trovano in un gruppo di individui che cooperino (pp. 105-06): il governante sarà allora esperto nelle leggi stabilite dal fondatore dello stato, capace di interpretarle e di scoprire ciò che il fondatore non aveva spiegato – conoscerà cioè il diritto; se è anche abile nella guerra, sarà considerato re (p. 106).<sup>22</sup> La commistione di insegnamenti šara'itici e idee di origine greca è evidente nell'asserzione che fine dell'uomo è compiere la volontà di Dio, che ci è resa nota dalla profezia, ma la volontà divina concerne anche la conoscenza.

Nonostante dichiarare di voler ricordare gli argomenti scientifici necessari alla scienza politica com'erano esposti in Platone (p. 148), Averroè – lettore di al-Fārābī – riecheggia numerosi temi sviluppati dai suoi predecessori, sia orientali che occidentali; egli aveva una conoscenza di prima mano degli affa-

---

<sup>21</sup> Rosenthal, 1962, p. 190.

<sup>22</sup> Pur ispirandosi astrattamente alla *šarī'a*, Averroè aveva forse in mente i due califfi almohadi che lo appoggiarono. In molti regni musulmani, chi combatte è diverso da chi giudica (Rosenthal, 1962, p. 208).

ri di stato e fu molto interessato alla politica concreta,<sup>23</sup> come dimostrano i numerosi riferimenti storici del commento.<sup>24</sup>

Nonostante la comunanza delle idee, solo i pensatori orientali parlano di città perfetta – cioè, solo i pensatori orientali dichiarano esplicitamente il loro fine politico. Mentre il legame con l'eredità classica è unanimemente condiviso (*curricula scientiarum* negli *Iḥwān al-Ṣafā'* e in *al-Fārābī*; commentari ad Aristotele da Ibn Bājja e Averroè), negli autori orientali i tratti distintivi del filosofo, a parte la lista di qualità simili a quelle di Platone che si trova in entrambi, sono stati assorbiti in quelli dell'*imām* šī'ita che ha realizzato la sua unione con l'Intelletto Agente.<sup>25</sup> È per questo motivo che le loro discussioni si possono considerare *stricto sensu* politiche, e ormai radicalmente diverse dalle fonti antiche.<sup>26</sup> E i pensatori andalusi?

Conoscitori delle dottrine degli Orientali, essi rifiutano l'impegno politico del filosofo, non tentano neppure in teoria di porlo a capo della città perfetta. Là dove Averroè cercherà almeno di rivivificare l'idea platonica di filosofia politica, il pessimismo di Ibn Bājja non può essere mitigato;<sup>27</sup> entrambi recuperano l'immagine del "solitario" trattata in *Resp.*, VI, 10 oltre che in *al-*

---

<sup>23</sup> Rosenthal, 1962, p. 176, e 1966, p. 13.

<sup>24</sup> I regimi aristocratici sono collegati agli antichi Persiani (p. 102). Quando parla delle trasformazioni dei governi, ciascuno in quello immediatamente inferiore, colloca la trasformazione del governo virtuoso in quello timocratico al tempo di Mu'āwiya (m. 680) (p. 121). Esempio della trasformazione del governo timocratico nell'edonistico sono gli Almoravidi: nei giorni del fondatore il loro governo era basato sul *nomos* (la Legge); con suo figlio divenne timocratico; nei giorni del nipote, edonistico; e infine andò in rovina (p. 125). Come attesta la storia antecedente e contemporanea ad Averroè, la città democratica perisce rapidamente (p. 127); un esempio di trasformazione della città democratica in tirannica è il governo di Cordova dopo il 540 H. [1145 d.C.] (pp. 133, 135). È infine menzionato Ibn Gāniya, un oppositore della dinastia almohade, la cui famiglia tentò di restaurare il governo almoravide in Nord Africa (p. 134).

<sup>25</sup> Rosenthal, 1962, pp. 128, 132 e 140.

<sup>26</sup> Si può dunque ben dire che *al-Fārābī* abbia dato il suo contributo – almeno a livello teoretico – alla politica (sebbene sia stato tacciato di quietismo, Kraemer, 1987, p. 319; cfr. anche Rosenthal, 1962, p. 124), e che gli *Iḥwān al-Ṣafā'* vi si siano impegnati anche attivamente (Kraemer, 1986, p. XI, e 1992, p. VIII).

<sup>27</sup> Essendo tutto ascrivibile al regime almoravide, Endress, 1990, pp. 37-38. Infatti per Ibn Bājja, sulla linea di Platone, il governo perfetto è quello in cui non è necessario aggiungere nulla (Azanza Elío, 1999, pp. 409 e 416).

Fārābī.<sup>28</sup> Parlando delle quattro perfezioni proprie del filosofo, Averroè aggiunge anche che sarebbe addirittura miracoloso che esse si trovassero riunite in un uomo solo (p. 86): parole che ben potrebbero essere rivolte alle concezioni politiche degli Iḥwān e di al-Fārābī.

Bisogna chiedersi se tale atteggiamento si spiega solo come una reazione ai regimi sotto i quali i pensatori andalusi vivevano, che avrebbero scoraggiato ogni tentativo dei filosofi di assumere un ruolo politico, marginalizzandoli, o non sia piuttosto da considerarsi come una risposta, una reazione a livello teoretico alla filosofia degli Orientali.

Ciò si può dedurre già da singoli aspetti delle loro trattazioni. È ben vero, ad esempio, che identificando l'essenza della filosofia nell'unione con l'Intelletto Agente Ibn Bājja si pone sulla scia degli Orientali, e che quando parla nel *Regime del solitario* di una sorta di "visione" in cui rappresentazione (*taṣawwur*) e assenso (*taṣdīq*) si producono simultaneamente (Avenpace, 2002, p. 125), potrebbe esemplificare quella del Profeta secondo Avicenna. Ma l'opera si conclude senza una parola definitiva sul modo in cui il filosofo realizza la sua unione con l'Intelletto Agente. Dunque Ibn Bājja non onora l'impegno che si era prefissato (come ben rimarca Ibn Ṭufayl, che lo giudica come il più vicino alla verità fra i suoi predecessori, ma assorbito dal mondo prima che la luminosità della sua scienza raggiungesse l'apice; *Ḥayy ben Yaqdhān*, 1936, p. 12.11-13). Quanto a Ibn Ṭufayl e Averroè, non parleranno affatto dell'Intelletto Agente,<sup>29</sup> il che appare tanto più problematico dato che "Ḥayy ibn Yaḳzān" era il nome della personificazione di tale Intelletto nell'omonimo racconto avicenniano,<sup>30</sup> e che il commento a Platone ne tace quando più avrebbe dovuto parlarne, cioè discutendo della perfezione del filosofo allorché attinge le scienze teoretiche (Lerner, 1974, p. 71).

L'opera di Ibn Ṭufayl sembra offrire un contributo radicale alla soluzione di questo interrogativo. Problematico già nella qualifica come romanzo,<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Bürgel, 1992, p. 838.

<sup>29</sup> Ibn Ṭufayl si discostò dall'idea neoplatonica dell'unione con l'Intelletto Agente in favore di un "misticismo filosofico", Bürgel, 1992, p. 840.

<sup>30</sup> Radtke, 1996, p. 183 oppone all'unione con l'Intelletto Agente, che sarebbe discussa non solo da Ibn Bājja e da al-Fārābī, ma anche da Averroè, un'unione diretta con Dio in Ibn Ṭufayl, che avverrebbe grazie al *dawq*.

<sup>31</sup> L'etichetta sarebbe disviante: l'introduzione conferisce infatti "serietà filosofica" alla trattazione (Hawi, 1995b, pp. 385, 401; 1996, p. 103). Di opinione contraria Bürgel, 1996, p. 114.

non soltanto l'esito finale, con la scelta dell'abbandono del mondo,<sup>32</sup> differenzia l'autore tanto dagli Orientali quanto dagli Andalusi: prologo e conclusione contengono critiche radicali ai predecessori, da cui non è esente neppure colui il cui pensiero, secondo una certa interpretazione, Ibn Ṭufayl si accingerebbe a spiegare.<sup>33</sup>

Soprattutto, è stata sottolineata la scarsa simpatia di Ibn Ṭufayl per al-Fārābī, che tacciò di ateismo e di cui criticò le idee sulla profezia e sul destino dell'anima dopo la morte.<sup>34</sup> Ma la preferenza di al-Fārābī per la filosofia minava la rivelazione, vanificando l'esperienza di Ḥayy,<sup>35</sup> oppure la contemplazione in solitudine di costui rende di fatto inutile la religione, che al-Fārābī considerava almeno come un'imitazione della filosofia?<sup>36</sup> La prima alternativa non è sostenibile, perché qui la conoscenza di Ḥayy sarebbe una conoscenza religiosa, che come tale gli abitanti dell'isola non avrebbero rifiutato. La seconda alternativa renderebbe invece ben chiaro il motivo dello scacco di Ḥayy e Āsāl. Ma nella misura in cui la religione viene presentata – anche – come un mezzo per conservare l'ordine e la sicurezza, essa ci riporta alla mente il concetto di “armatura essoterica”, imposta secondo Strauss alla filosofia per sopravvivere in determinate società.<sup>37</sup> La parte finale di *Ḥayy ibn Yaqzān* avrebbe appunto lo scopo di mostrare cosa sia in accordo con la morale vigente e cosa non debba essere rivelato. In tal caso però Ibn Ṭufayl – almeno in apparenza: si noti che egli neppure qui rinuncia al velo dell'allegoria<sup>38</sup> – si allineerebbe semplicemente alla politica almohade, e sarebbe difficile ca-

<sup>32</sup> Daiber, 1994, p. 77; Mallet, 1998, p. 209.

<sup>33</sup> Anche se i nomi dei protagonisti sono ripresi da celebri “racconti visionari” di Avicenna, per Hawi Ibn Ṭufayl segue gli antichi nell'uso dell'allegoria solo per esporre idee pienamente originali (1995b, pp. 387-93, e 1996, p. 106; cfr. Elamrani-Jamal, 1996, p. 169). Per alcune affinità col pensiero di Avicenna cfr. Hourani, 1956, p. 44, e Bürgel, 1992, p. 840; per le divergenze pp. 842-43; Bürgel, 1996, p. 130.

<sup>34</sup> Hawi, 1995a, p. 298. Alla fine, però, anche Ibn Ṭufayl concluderebbe come al-Fārābī, dicendo che l'anima di Ḥayy si distruggerebbe se non avesse raggiunto la visione dell'Essere necessario. Questa contraddizione si spiega col fatto che, grazie all'allegoria, Ibn Ṭufayl poté sostenere entrambe le posizioni: quella filosofica, per cui le anime dei malvagi saranno distrutte dopo la morte, e quella religiosa, per cui tutte le anime sono immortali (pp. 298-301).

<sup>35</sup> Così Hawi, 1995a, p. 299.

<sup>36</sup> Così Daiber, 1994, p. 77.

<sup>37</sup> *Persecution and the Art of Writing*, Illinois, Glencoe, 1952, p. 18 (cit. in Hourani, 1956, p. 45).

<sup>38</sup> Hourani, 1956, pp. 45-46.

pire perché egli faccia riferimento, nel titolo della sua opera, alla “sapienza orientale”.

È importante notare che in *Ḥayy ibn Yaḡẓān*, per la prima volta, si menziona esplicitamente una religione – e la religione islamica,<sup>39</sup> professata nell’isola da cui viene Āsāl (*Ḥayy ben Yaḡdhān*, 1936, p. 136.2-7). Nello stesso tempo vi si narra di uno scacco: c’è qualcuno che vorrebbe svolgere un’attività di docenza, anzi di guida, ma che viene rifiutato dai potenziali discenti. Se l’isola è retta dalla *ṣarī’a*, perché la “via” di Ḥayy non è recepita dagli abitanti dell’isola di Āsāl? Di che tipo è il messaggio respinto?

Di solito, Salāmān e Āsāl sono indicati come i rappresentanti delle dimensioni essoterica ed esoterica della religione.<sup>40</sup> Dal colloquio con Āsāl prima di decidere per la predicazione, mi pare invece si possa dedurre che è Ḥayy il depositario del significato esoterico della Rivelazione – mentre Āsāl ne è semplicemente alla ricerca. Potremmo dunque supporre che la visione di Ḥayy, presentata dall’autore come l’interpretazione esoterica della religione perfetta, sia *contenutisticamente* molto simile a quella dell’*imām* šī‘ita, che per l’Islam possiede in modo eminente il significato esoterico della Legge.<sup>41</sup> Ma quando Ibn Ṭufayl rimarca che la conoscenza di Ḥayy è stata acquisita unicamente con le sue proprie forze, egli mira evidentemente a delegittimarne l’assimilazione *qualitativa* a quella dell’*imām*, che è invece ereditata.

Le dottrine orientali avevano conferito all’intellegione una dimensione teologica, e spiegato la profezia, massimo grado dell’ispirazione religiosa, come un processo cognitivo dell’intelletto acquisito, confermando la filosofia come la religione degli intellettuali.<sup>42</sup> Con i loro silenzi riguardo all’Intelletto Agente, gli Andalusi potrebbero aver voluto sfuggire proprio all’“intellettualizzazione” del messaggio profetico, che conseguiva dal riferimento dell’unione con tale Intelletto anche al Profeta. Ma se il significato esoterico della Rivelazione può esser colto senza alcun aiuto, cade lo statuto particolare dell’*imām* šī‘ita, e con esso le “città perfette” che egli potrebbe guidare.

Dalla particolare natura dell’esperienza di Ḥayy si è dedotto che per Ibn Ṭufayl la preoccupazione maggiore del filosofo fosse la cura della propria

<sup>39</sup> Secondo Bürgel, 1996, p. 125 Ibn Ṭufayl parla dell’Islam; ma senza escludere le altre due religioni monoteistiche (Bürgel, 1992, p. 835). Non pensa invece all’Islam Walker, 2005, p. 96.

<sup>40</sup> Bürgel, 1992, p. 839, e [Ibn Ṭufayl e Ibn Rushd], 1999, p. xv.

<sup>41</sup> Anche Elamrani-Jamal, 1996, p. 163, n. 15 osserva – sia pur con diverso obiettivo polemico – che l’esperienza di Ḥayy si riferisce alla visione contemplativa della *wilāya*.

<sup>42</sup> Endress, 1990, p. 32.

anima, non il rapporto della filosofia con la religione e neppure il ruolo della religione in una società. Il nuovo ritrarsi in solitudine dei protagonisti scaturirebbe dal destino imposto all'accreditazione religiosa della filosofia,<sup>43</sup> e dunque la sua non sarebbe un'opera politica. Ma proprio nel genere politico rientra l'opera, se tale esperienza sostituisce quella dell'*imām* šī'ita.

Una presa di distanza dalle connotazioni dell'*imām* šī'ita si nota peraltro già in Ibn Bājjā, che ad onta di quanto osservato sulla sua visione di tipo "profetico", denominando *muḥaddaṭ* (lett.: "colui a cui si parla") chi riceve l'ispirazione divina mirava a cancellare qualsiasi barlume di quella conoscenza autonoma che in varia misura lo šī'ismo accordava al profeta, e soprattutto all'*imām*. Quanto ad Averroè, egli non darà alcuna spiegazione psicologica della profezia; per lui il Profeta è un puro legislatore,<sup>44</sup> e quando dice che l'*imām* (lett.: "colui che è seguito nelle sue azioni", Lemer, 1974, p. 72) può essere corrotto da circostanze politiche ed economiche che lo screditano, non pensa certo all'infallibile *imām* šī'ita.

*Ḥayy ibn Yaqẓān* si propone come sede d'elezione per discutere della natura e degli scopi della filosofia – con la quale, secondo una certa lettura, la teologia è in contrasto riguardo all'origine della conoscenza e alla fonte della felicità;<sup>45</sup> *focus* della discussione è la posizione degli Orientali e degli Andalusì a riguardo.

Questa interpretazione implica un ripensamento sulla natura dell'esperienza di Ḥayy, che non va considerata come anti-intellettualistica o intuitiva<sup>46</sup> e, a maggior ragione, neppure mistica.<sup>47</sup> Se già sono state individuate in Ibn Ṭufayl precise matrici filosofiche,<sup>48</sup> va soprattutto considerato che nella

<sup>43</sup> Hourani, 1956, p. 46, e Mallet, 1998, p. 201.

<sup>44</sup> Rosenthal, 1962, p. 183.

<sup>45</sup> Tornero, 1998, p. 206.

<sup>46</sup> Ibn Ṭufayl è dunque spesso accostato anche a Suhrawardī e all'*išrāq* (Rosenthal, 1962, p. 272, n. 11; Hawi, 1996, pp. 108 e 116, n. 12; [Ibn Ṭufayl e Ibn Rushd], 1999, p. xiii), e persino a Ibn 'Arabī (Bürgel, 1992, p. 843).

<sup>47</sup> Magari sulla linea degli "stranieri" di Ibn Bājjā (Rosenthal, 1962, p. 168). Su un approccio di tipo "mistico" cfr. Hourani, 1956, pp. 42-43; Lagardère, 1981, p. 181; Endress, 1990, p. 34; Hawi, 1996, p. 109; Mallet, 1998, p. 205; Tornero, 1998, pp. 205 e 207.

<sup>48</sup> Come quella aristotelica e neoplatonica (Daiber, 1994, p. 76); di un "aristotelismo" di Ibn Ṭufayl parlava già Bürgel, 1992, p. 835, attribuendolo però all'intento di catturare il maggior numero possibile di lettori; ma in mancanza di possibilità di sviluppo per l'aristotelismo, per trascendere la legge religiosa egli sarebbe stato costretto a far ricorso al misticismo (p. 843). Di influssi neoplatonici in Ibn Ṭufayl parla Hourani, 1956, p. 44.

conclusione egli parla di un “metodo dei teoreti” (*tarīqa ahl al-naẓar*) del quale non chiarisce esplicitamente la natura, rammaricandosi però che esso – più raro dello zolfo rosso! (p. 11.9)<sup>49</sup> – non possa essere seguito al suo tempo. Non credo che la locuzione si riferisca ad Avicenna,<sup>50</sup> bensì appunto a Ibn Ṭufayl: col che parrebbe che egli voglia descrivere un itinerario esclusivamente filosofico.<sup>51</sup>

Insomma Ibn Ṭufayl si sarebbe posto, forse precedendo<sup>52</sup> il celeberrimo *Faṣl al-maqāl* (scritto prima del 1179-1180),<sup>53</sup> il problema del *ta'wīl* dei filosofi, e quindi della loro partecipazione alla scienza divina di cui in Cor., III, 7.<sup>54</sup> Come Averroè, dà naturalmente una risposta positiva,<sup>55</sup> ma per opporre in modo radicale esperienza religiosa ed esperienza filosofica.<sup>56</sup> Per gli *Iḥwān al-Ṣafā'* e al-Fārābī la virtù perfetta consiste nel raggiungimento della conoscenza divina, e dunque il più perfetto fra gli uomini non può essere se non l'*imām*, che come guida della sua comunità assume il ruolo del re-filosofo di Platone. Per Avicenna, il filosofo deve penetrare la verità insita nella rivelazione; nei *récits* è illustrata in modo immaginativo – cioè religioso – la filoso-

<sup>49</sup> Lo zolfo rosso è un simbolo alchemico e si riferisce all'agente capace di trasformare l'argento in oro; ma l'espressione è usata spesso dai ṣūfī per indicare metaforicamente l'eccellenza del livello spirituale raggiunto da un santo, o *walī* (Addas, 1993, p. 112, n. 10).

<sup>50</sup> Come vuole Hawi, 1996, p. 107, che su questa base asserisce (p. 117, n. 25) che Ibn Ṭufayl non annoverava Avicenna fra i mistici.

<sup>51</sup> Già per Cruz Hernandez egli rappresenta una “terza via” fra l'esoterismo radicale di Suhrawardī e l'aristotelismo della scolastica latina (1992, p. 791). Ibn Ṭufayl è presentato come naturalista, e solo in un secondo tempo come mistico da Hawi, 1995a, p. 297 e 1996, pp. 103 e 105. Per Bürgel, 1996, p. 125 se di sviluppo della mente umana si deve parlare, si allude però a quella di un filosofo neoplatonizzante che non si accontenta di padroneggiare l'aristotelismo, ma di arrivare sino alla visione di Dio.

<sup>52</sup> Per Conrad, 1996, pp. 6-7 l'ipotesi che il romanzo sia stato scritto dopo il 1169 non è del tutto attendibile, esso potrebbe essere stato scritto addirittura fino al 1182.

<sup>53</sup> Per Endress, 1990, p. 38 Averroè, a proposito del *fard' 'aqlī*, pronunciò una vera e propria *fatwā*.

<sup>54</sup> Proprio con un riferimento a questo versetto si apre Mallet, 1998, p. 195 e il *Faṣl*, quantunque scevro da misticismo, è considerato un prodotto della medesima tradizione filosofica di Ibn Ṭufayl ([Ibn Tufayl e Ibn Rushd], 1999, pp. xv-xvi).

<sup>55</sup> Ben osserva Cruz Hernández, 1992, p. 791 che Averroè non associò Ibn Ṭufayl alla sua critica di Avicenna.

<sup>56</sup> [Ibn Tufayl e Ibn Rushd], 1999, p. xii. Solo grazie al *ta'wīl* la conoscenza di Ḥayy apparirà identica a quella di Āsāl. Il *ta'wīl* solleverà dallo scetticismo riservato alla religione (Bürgel, 1996, pp. 128-29).



fia aristotelica; e la via più alta per l'acquisizione della verità si identifica con quella del *'aql qudsī*, l'"intelletto santo" del Profeta. Ḥayy invece scopre senza interazioni umane i principi sia della filosofia che della religione.<sup>57</sup> In tal modo, egli si oppone ai pensatori orientali, per i quali il *ta'wīl* è possibile previa identificazione del filosofo con l'*imām* šī'ita. Per questo, dopo lo scacco Āsāl ritratta pubblicamente le proprie posizioni e accetta che i passi oscuri del testo sacro siano accolti solo per fede, e che le innovazioni (*muḥaddatāt*) siano messe da parte (pp. 153.11-154.3).<sup>58</sup> Qui Ibn Ṭufayl sembra accogliere la lettura tradizionale di Cor., III, 7, in vista del fatto che la religione islamica e la legge muḥammadica scoraggiano l'apprendimento del "metodo dei teoreti" e non se ne fidano (p. 11.12-13).

A questo punto, potrebbe esser legittimo chiedersi perché l'attività di docenza non possa essere svolta dai filosofi.<sup>59</sup> Ancora una volta la risposta di Ibn Ṭufayl precorrerà quella di Averroè, per il quale gli altri cittadini non seguirebbero il filosofo, e comunque la maggior parte di coloro che si dedicano alla filosofia sono tutt'altro che perfetti (Lerner, 1974, pp. 75-77): egli osserverà che persino i pochi dotati di conoscenza avvicinati da Ḥayy e Āsāl (*Ḥayy ben Yaqdhān*, 1936, p. 148.4-5) si allontanano da loro a causa della loro imperfezione (p. 150.9), essendo anch'essi sommersi dall'ignoranza (p. 151.7); e criticherà sistematicamente i propri predecessori, nell'introduzione e nel prologo. D'altronde, il "metodo dei teoreti" può essere acquisito soltanto da una persona alla volta (p. 11.1: e qui Ibn Ṭufayl allude forse a se stesso). Da questa opposizione scaturisce il pessimismo, che è antitetico alla filosofia politica degli Orientali.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> Walker, 2005, p. 95.

<sup>58</sup> Hourani, 1956, p. 44 sottolinea l'assoluta diversità del romanzo di Ibn Ṭufayl dal *Faṣl* e dai suoi propositi conciliatori di filosofia e religione.

<sup>59</sup> È stato detto che il pessimismo di Ibn Bājjā, più che al fatto che la conoscenza, condizione della felicità, fosse ritenuta conseguibile con la filosofia e non attraverso la Rivelazione, era dovuto al fatto che la conoscenza porta sì a Dio e viene dai profeti, ma non c'è bisogno della Rivelazione per guidare la comunità (Rosenthal, 1962, p. 162); persino per Najjar, 1961, pp. 71-72 la vera felicità è data dalla filosofia, ma la felicità (umana) è assicurata dalla filosofia politica, non dalla religione. Quanto ad Averroè egli, commentando la *Repubblica*, aveva in mente l'identificazione dello stato ideale con quello islamico, e dunque l'affermazione della superiorità della legge religiosa (Rosenthal, 1966, p. 299); l'atteggiamento negativo riguardo all'impegno politico del filosofo e alla sua capacità di provvedere alla felicità dell'uomo si spiega allora col fatto che il filosofo non è in grado di emanare leggi che si radichino nel Corano (p. 184, con riferimento al *Tahāfut*, p. 582).

<sup>60</sup> Ḥayy è in effetti maestro (Bürgel, 1996, p. 126), ma solo di Āsāl.

Qual è allora il segreto della sapienza orientale? Esso sembra consistere nell'infondatezza di ogni riferimento al profetismo sul piano gnoseologico. In tal senso l'opera di Ibn Tufayl, più che un approfondimento, appare una confutazione della natura della filosofia orientale qual era nota al suo tempo, quasi la denuncia di una "mistificazione"; egli infatti ci dice di essere stato spinto a rivelare il segreto della "filosofia orientale" da alcune idee errate in voga al suo tempo e dalle bugie degli pseudo-filosofi (pp. 155.6-156.1). Ibn Tufayl potrebbe cioè aver voluto perfezionare l'impresa che Ibn Bājja aveva compiuto solo parzialmente,<sup>61</sup> condividendone l'"intellettualismo"<sup>62</sup> – per quanto sia opportuno rimarcare che anch'egli non fa che presentare, dietro il velo dell'allegoria della visione di Ḥayy, lo "stato" in cui si trova chi l'ha raggiunto.<sup>63</sup>

Là dove le soluzioni orientali superavano il problema dell'accordo fra filosofia e religione, manifestatosi con la nascita della filosofia in al-Kindī, sul piano dei contenuti, il "vuoto" lasciato dallo śrīismo sarà riempito in Andalus dal dibattito sul rapporto fra fede e ragione.<sup>64</sup> Ciò però diverrà evidente solo con Averroè.<sup>65</sup> Ciò che si vuole affermare in *Ḥayy ibn Yaqzān* non è l'opposizione fra la religione islamica e il suo significato esoterico,<sup>66</sup> ma quella fra la docenza religiosa e la docenza filosofica. Sebbene in teoria, in quanto razionale l'esperienza di Ḥayy sia alla portata di chiunque, il confronto con gli abitanti della città – sebbene retti dalla religione perfetta – sconsiglia qualsiasi tentativo di avvicinarli alla verità filosofica.<sup>67</sup> Per Ibn Tufayl un'esperienza

<sup>61</sup> Ibn Bājja non avrebbe mantenuto la sua promessa, forse perché gliene mancò il tempo, forse per timore di essere frainteso, o forse a causa delle sue debolezze morali (pp. 10.4-9 e 12.12-13.7).

<sup>62</sup> Tornero, 1998, p. 207; Azanza Elío, 1999, pp. 413-16 (benché egli sembri talora descrivere un'esperienza mistica, Lagardère, 1981, pp. 194-95); Elamrani-Jamal, 1996, p. 171 parla di "mistica intellettualistica", ma sottolineando che nell'*Epistola dell'Addio* Ibn Bājja criticava come "immaginazione che pretende di sostituirsi alla verità" le esperienze mistiche del *Munqid* (p. 163, n. 16).

<sup>63</sup> Bürgel, 1996, p. 117 parla di "linguistic mediations of esoteric truths".

<sup>64</sup> Questione che non interessò, però, Ibn Tufayl (Hourani, 1956, pp. 41-42 contro Gauthier, e Rosenthal, 1962, p. 289, n. 40). La filosofia può essere conciliata con la religione solo essotericamente (Najjar, 1961, p. 68).

<sup>65</sup> Cfr. p. es. Bürgel, 1992, p. 839.

<sup>66</sup> Bürgel, 1996, p. 124.

<sup>67</sup> Secondo Bürgel, 1992, p. 834, sebbene non segua il *curriculum* tradizionale dei filosofi, Ibn Tufayl sostiene che la filosofia può dare insegnamento religioso. Daiber, 1994, pp. 77-78 si

gnoseologica, sia pur culminante in una visione di tipo religioso, non può sostituire, *a livello di docenza*, l'applicazione giuridica di una Legge religiosa. Se è un *ta'lim* di tipo šī'ita quello che gli abitanti dell'isola rifiutano, *Ḥayy ibn Yaqzān* ci offrirebbe una motivazione teoretica del perché lo šī'ismo non attecchì in Andalus.<sup>68</sup> Naturalmente, poiché la verità è una sola, il valore dell'esperienzagnoseologica ivi descritta resta intatto: lo scacco è solo della religione vigente, che non è in grado di comprenderne la natura.<sup>69</sup> Il pessimismo dunque ha valenza meramente politica.<sup>70</sup>

La presente lettura di *Ḥayy ibn Yaqzān* tiene conto della relazione dell'autore con al-Ġazālī (m. 1111), ben diversa da quella di Averroè, interessato soltanto a respingere gli argomenti polemici del teologo contro i filosofi pretesi interpreti della Parola divina.<sup>71</sup> In effetti solo al-Ġazālī è, almeno in parte, risparmiato dalle accuse di Ibn Ṭufayl (pp. 4.12-5.1 e 18,3-4).<sup>72</sup> Per lui, il fatto che i filosofi riservassero l'allegoria ai profeti equivaleva a sminuirli,<sup>73</sup> e probabilmente su questa linea Ibn Ṭufayl critica il riferimento di al-Fārābī

---

chiede se quella di Ḥayy possa essere considerata, come già nel '700, una forma superiore di religione.

<sup>68</sup> Sulla pretesa immagine di un al-Andalus senza eresie (*bida'*) – e senza sciismo cfr. Fierro, 1992. Se l'ho intesa correttamente, non credo quindi condivisibile l'idea di Elamrani-Jamal, 1996, p. 160, che oggetto dell'insegnamento di Ibn Ṭufayl sarà l'esperienza contemplativa propria dell'autore.

<sup>69</sup> Ibn Ṭufayl critica alcuni aspetti dell'Islam essoterico del suo tempo. L'ambiguità della sua posizione appare allorché si rivolge agli abitanti dell'isola con un versetto che allude ai miscredenti. Nello stesso tempo, lo stato mistico di Ḥayy ha a modello la Bibbia (*Isaia* 64, 4), e non il Corano; e poco importa l'affinità di tale esperienza con un *ḥadīṭ qudsī* (Bürgel, 1992, pp. 835, 838 e 841; 1996, pp. 125-29).

<sup>70</sup> Non a caso Bürgel, 1996, p. 129 osserva che il ritiro dei protagonisti dal mondo è un distacco da chi, come armenti (cfr. Cor., XXV, 44), non è in grado di recepire alcun *ta'wīl*. Bürgel 1992, p. 838-9 si è chiesto se Ibn Ṭufayl non possa essere considerato un "cripto-eretico". Non credo invece che egli volesse asserire che la legge religiosa ha supremazia sulla conoscenza razionale (Roche Arnas, 1999, p. 248).

<sup>71</sup> Ibn Ṭufayl al contrario, attinge ampiamente al filosofo aš'arita, Elamrani-Jamal, 1996, p. 166; Hawi, 1996, pp. 106, 108, 115 (con riserve espresse a p. 110); Radtke, 1996, pp. 179, 181; Tornero, 1998, pp. 208-09.

<sup>72</sup> Forse però non nel senso ipotizzato da Radtke, 1996, p. 182, cioè che Ibn Ṭufayl sminuirebbe la critica di al-Ġazālī e del šūfismo da parte di Ibn Bājjā.

<sup>73</sup> Najjar, 1961, p. 69.

della fantasia al profeta.<sup>74</sup> Quanto all'imāmato, stava molto a cuore ad al-Ġazālī, ma solo perché un califfo legittimo era necessario per la validità della Legge, non perché egli lo vedesse come il governante ideale. Una "scienza politica" come quella fārābiana non aveva posto nel suo pensiero; l'oggetto della *siyāsa* era considerato nel *Munqid* come esclusivamente mondano (legato cioè al sultano); fondamento ne era la legge rivelata, mentre era inaccettabile l'idea del Profeta come filosofo supremo.<sup>75</sup>

Se la mia interpretazione è sostenibile, il romanzo di Ibn Ṭufayl appare dedicato più al pensiero degli Orientali in genere che non alla filosofia orientale di Avicenna; la ripresa di alcuni dei nomi dei *récits* potrebbe essere un semplice modo di raccordarsi a quel pensiero nella sua globalità. Se poi l'opera si considera come una refutazione dello šīrismo, Ibn Ṭufayl si inserirà a pieno titolo nel filone dei filosofi politici musulmani, e le dottrine politiche dei pensatori andalusi saranno state ricomprese nella linea di quelle degli Orientali.

Con Ibn Ṭufayl il discorso sull'inseparabilità dell'autorità religiosa e politica si chiude in modo definitivo,<sup>76</sup> e dato che la posta in gioco è il rapporto fra gli aspetti esoterico ed essoterico della Rivelazione, la motivazione teorica ne è l'inammissibilità della connotazione epistemologica dell'imām šī'ita; e anche in questo egli potrebbe essersi fondato sulle ben note posizioni anti-ismā'īlite di al-Ġazālī.<sup>77</sup>

#### BIBLIOGRAFIA

- Addas, C., 1993 *Quest for the Red Sulphur. The Life of Ibn 'Arabī*, Translated from the French by Peter Kingsley, Cambridge: The Islamic Text Society (ed. or. Gallimard, 1989).  
 Avempace, 2002 *Il regime del solitario*, M. Campanini - A. Illuminati (a c.), testo arabo a fronte, Milano: Rizzoli.  
 Azanza Elío, A., 1999 "Algunos aspectos de la política de Avempace en El régimen del solitario, c. 1085-1138", in J.M. Ayala Martínez (ed.), *Averroes y los averroísmos: actas del*

<sup>74</sup> Essa avrebbe dovuto aiutarlo a reperire i simboli atti a spiegare alle masse le verità donategli dall'Intelletto Agente, ma di fraintendimento parla Hawi, 1995a, p. 302.

<sup>75</sup> Janssens, 2004, p. 404.

<sup>76</sup> Endress, 1990, pp. 22-23.

<sup>77</sup> Sebbene forse Ibn Ṭufayl ritenesse il suo metodo più efficace del simbolismo ġazaliano, Hawi, 1996, p. 113.

- III Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Zaragoza: Sociedad de Filosofía Medieval, pp. 407-16.
- Baffioni, C., 2002 “*Al-madīnah al-fāḍilah* in al-Fārābī and in the Ikhwān al-Ṣafā’: a comparison”, in S. Leder - H. Kilpatrick - B. Martel-Thoumian - H. Schöning (eds.), *Studies in Arabic and Islam*, Leuven: Peeters (Orientalia Lovanensia Analecta, 108), pp. 3-12.
- , 2003 “Ideological Debate and Political Encounter in the Iḥwān Al-Ṣafā’”, in A. Pellitteri (a c.), *Maḡāz. Culture e contatti nell'area del Mediterraneo. Il ruolo dell'Islam*, Palermo: Università di Palermo, pp. 33-41.
- , 2004 “Temporal and Religious Connotations of the ‘Regal Policy’ in the Ikhwān al-Ṣafā’”, in E. Gannagé - P. Crone - M. Aouad (eds.), *The Greek Strand in Islamic Political Thought. Proceedings of the Conference Held at the Institute for Advanced Study, Princeton 16-27 June 2003*, Beirut (Mélanges de l'Université Saint-Joseph, 57), pp. 337-65.
- , 2006 “History, Language and Ideology in the Ikhwān al-Ṣafā’ View of the Imāmate”, in B. Michalak-Pikulska - A. Pikulski (eds.), *Authority, Privacy and Public Order in Islam*, Leuven: Peeters, pp. 17-27.
- , 2008 “Further elements on the political commitment of the Ikhwan al-Ṣafa’”, in D. Bredi - L. Capezzone - W. Dahmash - L. Rostagno (a. c.), *Scritti in onore di Biancamaria Scarcia Amoretti*, 3 voll., Roma: Edizioni Q, vol. I, pp. 55-66.
- , 2011 “Prophecy, Imamate and Political Rule in the Ikhwān al-ṣafā’”, in A. Afsaruddin (ed.), *Islam, the State, and Political Authority: Medieval Issues and Modern Concerns*, New York: Palgrave Macmillan, pp. 75-92.
- Bürgel, J.C., 1992 “Ibn Ṭufayl and his *Ḥayy Ibn Yaqẓān*: A Turning Point in Arabic Philosophical Writing”, in S.K. Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden – New York – Köln: Brill, pp. 830-46.
- , 1996 “‘Symbols and Hints’: Some Considerations concerning the Meaning of Ibn Ṭufayl’s *Ḥayy ibn Yaqẓān*”, in L.I. Conrad (ed.), *The World of Ibn Ṭufayl. Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy ibn Yaqẓān*, Leiden – New York – Köln: Brill, pp. 114-32.
- Bustānī, B. (ed.), 1957 *Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā’ wa Ḥullān al-Wafā’*, 4 vols., Bayrūt: Dār al-Ṣādir.
- Conrad, L.I., 1996 “Introduction. The World of Ibn Ṭufayl”, in L.I. Conrad (ed.), *The World of Ibn Ṭufayl. Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy ibn Yaqẓān*, Leiden – New York – Köln: Brill, pp. 1-37.
- Cornell, V.J., 1996 “Ḥayy in the Land of Absāl: Ibn Ṭufayl and Ṣūfism in the Western Maḡrib during the Muwaḥḥid Era”, in L.I. Conrad (ed.), *The World of Ibn Ṭufayl. Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy ibn Yaqẓān*, Leiden – New York – Köln: Brill, pp. 165-94.
- Cruz Hernández, M., 1992 “Islamic Thought in the Iberian Peninsula”, in S.K. Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden – New York – Köln: Brill, pp. 777-803.
- Daiber, H., 1994 “The reception of Islamic philosophy at Oxford in the 17th century: the Pockocks’ (father and son) contribution to the understanding of Islamic philosophy in Europe”, in C.E. Butterworth - B.A. Kessel (eds.), *The introduction of Arabic philosophy into Europe*, Leiden: Brill, pp. 65-82.
- Elamrani-Jamal, A., 1996 “Expérience de la vision contemplative et forme du récit chez Ibn Ṭufayl”, in M.A. Amir-Moezzi (éd.), *Le voyage initiatique en terre d’Islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Leuven – Paris: Peeters, pp. 159-73.
- Endress, G., 1990 “The defense of reason: the plea for philosophy in the religious community”, in *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften/Majallat Tārīkh al-‘Ulūm al-‘Arabīya wa-’l-Islāmīya*, 6, pp. 1-49.
- Al-Fārābī, 2007 *Scritti politici*, in M. Campanini (a c.), Torino: UTET.

- Fierro, M.I., 1992 "Heresy in al-Andalus", in S.K. Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden – New York – Köln: Brill, pp. 895-908.
- Hawī, S.S., 1995a "Aspects of al-Fārābī's thought in the light of Ibn Tufayl [sic] criticism", in *Islamic Studies* (Islamabad), 34/3, pp. 297-303.
- , 1995b "*Philosophus autodidactus*: Hellenic and Muslim traditions", in *Islamic Studies* (Islamabad), 34/4, pp. 385-405.
- , 1996 "Ibn Ṭufayl on Ibn Sina and al-Ġazzālī's Views (An Evaluation of Some Aspects of Ibn Ṭufayl's Thought)", in *Iqbal Review*, 37/1, pp. 101-19.
- Ḥayy ben Yaqdhān*, 1936 *Roman philosophique d'Ibn Thofāil*, Texte arabe... et traduction française... par L. Gauthier..., Beyrouth: Imprimerie Catholique (2<sup>e</sup> éd.).
- Hourani, G.F., 1956 "The principal subject of Ibn Ṭufayl's *Ḥayy ibn Yaqzān*", in *Journal of Near Eastern Studies*, 15, pp. 40-46.
- Ibn Bāyyā, 1997 (Avenpace) *El Régimen del solitario [Tadbīr al-mutawāḥḥid]*, Introducción, traducción y notas de J. Lomba, Madrid: Editorial Trotta.
- [Ibn Tufayl e Ibn Rushd], 1999 *Two Andalusian philosophers. The story of Ḥayy ibn Yaqzān by Abu Bakr Muhammad Ibn Ṭufayl & The definitive statement by Abu 'l Walid Muhammad ibn Rushd*. Translated from the Arabic with an introduction and notes by Jim Colville, London – New York: The Kegan Paul Arabia Library, vol. VI.
- Janssens, J., 2004 *Al-Ġazzālī's Political Thought: Elements of Greek Philosophical Influence*, in E. Gannagé - P. Crone - M. Aouad (eds.), *The Greek Strand in Islamic Political Thought. Proceedings of the Conference Held at the Institute for Advanced Study, Princeton 16-27 June 2003*, Beirut (Mélanges de l'Université Saint-Joseph, 57), pp. 393-410.
- Kraemer, J.L., 1986 *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abū Sulaymān al-Sijistānī and his Circle*, Leiden: Brill.
- , 1987 "The *jihād* of the *fālāsifa*", in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 10, pp. 288-324.
- , 1992 *Humanism in the Renaissance of Islam, The Culture Revival during the Buyid Age*, Leiden – New York – Köln: Brill (2<sup>nd</sup> ed.).
- Lagardère, V., 1981 "L'Épître d'Ibn Bājjā sur la conjonction de l'intellect avec l'esprit humain", in *Revue des Etudes Islamiques*, 49, pp. 175-96.
- Lerner, R., 1974 *Averroes on Plato's "Republic"*. Translated, with an Introduction and Notes, Ithaca – London: Cornell University Press.
- Mallet, D., 1998 "Qui enseigne qui?", in *Arabic Science and Philosophy*, 8/2, pp. 195-211.
- Najjar, F., 1961 "Fārābī's political philosophy and Shi'ism", in *Studia Islamica*, 14, pp. 57-72.
- Radtke, B., 1996 "How Can Man Reach the Mystical Union? Ibn Ṭufayl and the Divine Spark", in L.I. Conrad (ed.), *The World of Ibn Ṭufayl. Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy ibn Yaqzān*, Leiden – New York – Köln: Brill, pp. 165-94.
- Roche Arnas, P., 1999 "El gobernante y el gobierno recto en la *Exposición de la «República» de Platón de Averroes*", in J.M. Ayala Martínez (ed.), *Averroes y los averroísmos: actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Zaragoza: Sociedad de Filosofía Medieval, pp. 241-49.
- Rosenthal, E., 1962 *Political Thought in Medieval Islam. An Introductory Outline*, Cambridge: at the University Press.
- , 1966 *Averroes' Commentary on Plato's Republic, Edited with an Introduction, Translation and Notes*, Cambridge: at the University Press (1<sup>st</sup> ed. 1956).
- Stern, S.M., 1964 "New Information about the Authors of the 'Epistles of the Sincere Brethren'", in *Islamic Studies* (Islamabad), 3/4, pp. 405-28.
- Tornero, E., 1998 "Sobre la génesis y la intención de 'El filósofo autodidacto'", in *Al-Qanṭara: Revista de Estudios Arabes*, 19/1, pp. 205-10.

- 
- Walker, P.E., 2005 "Philosophy of Religion in al-Fārābī, Ibn Sīnā and Ibn Ṭufayl", in T. Lawson (ed.), *Reason and Inspiration in Islam. Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought, Essays in Honour of Hermann Landolt*, London – New York: I.B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies London, pp. 85-101.





ALESSANDRO BAUSI

### Una “lista” etiopica di apostoli e discepoli

La “lista” etiopica di apostoli e discepoli che qui si pubblica – così, per semplicità, con piena consapevolezza dei problemi di definizione del genere evidenziati da François Dolbeau<sup>1</sup> e accogliendo la sua stessa soluzione – è un breve, ma non trascurabile, testo apocrifo neotestamentario veicolato nel *Sinodos*, la maggiore collezione canonico-liturgica della Chiesa etiopica,<sup>2</sup> e appartenente al gruppo di testi accomunati, in misura diversa, dalla caratteristica della “tradizione minoritaria”. Tali testi – tra i quali si annoverano l’*Epistola 70* di Cipriano di Cartagine<sup>3</sup> e le *Risposte canoniche* attribuite a Pietro di Alessandria<sup>4</sup> – trasmessi da un numero ridotto di testimoni, che nel caso della lista scende a soli due, cui un terzo si aggiunge dalle caratteristiche peculiari,<sup>5</sup> appaiono a prima vista accessori al nucleo fondamentale della raccolta.

---

<sup>1</sup> Cfr. Dolbeau, 1992. A François Dolbeau sono debitore non solo di informazioni bibliografiche, ma anche di indicazioni importanti per l’analisi della struttura del testo etiopico (lettera del 22 febbraio 2008). Sono anche assai grato a Christophe Guignard per avermi generosamente fornito le collazioni dei manoscritti greci sui quali sta preparando una nuova edizione critica della lista greca (denominata *Lista anonima I*), corrispondente a parte della lista etiopica oggetto di questo contributo. Per ampio inquadramento del genere e coordinate bibliografiche fondamentali cfr. Kany, 2001, spec. pp. 334-37; e anche Dolbeau, 2005.

<sup>2</sup> Del *Sinodos* mi sono occupato in una serie di lavori per il cui dettaglio rimando a Bausi, 2003a, spec. pp. 27 sgg.; cfr. ora anche Bausi, 2010b.

<sup>3</sup> Per l’*Epistola 70* cfr. Bausi, 1998, edizione che non ha potuto tener conto del ms. Σ (cfr. oltre), che pure la attesta e che tramanda, tra l’altro, la lista completa dei mittenti e dei destinatari; *Id.*, 2003b e 2005a, per complementi e la discussione dei rapporti con la versione siriana.

<sup>4</sup> Cfr. Bausi, 2006a.

<sup>5</sup> Su un quarto testimone segnalato cfr. oltre.

La storia è probabilmente assai più complessa. Giuntoci in una recensione stabilizzatasi non più tardi del XIV sec. a seguito di una revisione strutturale e profonda sulla base di testi arabo-cristiani di immediata derivazione egiziana, il *Sinodos*, così come ci è noto dalla stragrande maggioranza dei testimoni, di cui i più antichi non antedatano il XIV sec., ha certamente sostituito una più antica collezione canonico-liturgica arcaica, probabilmente di età aksumita e discendente da *Vorlage* greca, ma ha anche mantenuto al proprio interno, spesso disorganicamente, testi di tradizione antica, risalenti alla collezione precedente,<sup>6</sup> che denunciano in più casi anch'essi un ambiente di origine egiziano.<sup>7</sup> Così è per la lista di apostoli e discepoli, come si evince da vari indizi tra cui l'espansione della notizia sull'apostolo Marco.

Dei tre manoscritti che attestano la lista,<sup>8</sup> due sono testimoni del *Sinodos* usuale: (1) Addis Ababa e Collegeville, Minnesota, Ethiopian Manuscript Microfilm Library (EMML) 3515,<sup>9</sup> XV sec., foll. 93<sup>r</sup>-94<sup>r</sup>, di seguito indicato<sup>10</sup> con Y; (2) Paris, Bibliothèque Nationale de France, Éthiopien 181,<sup>11</sup> XIX sec., foll. 125<sup>vb</sup>-127<sup>ra</sup>, di seguito indicato con Π. Il terzo testimone, (3) Etiopia, collezione privata, XIII/XIV sec., foll. 39<sup>ra</sup>-40<sup>va</sup>, di seguito indicato con Σ, solo da alcuni anni noto,<sup>12</sup> di gran lunga il più antico e in questo caso anche il più autorevole dei tre, resta al momento il testimone unico di quel peculiare *corpus* canonico-liturgico dai tratti arcaici – una *Collezione aksumita*, come ho ritenuto di chiamarla – che tangibilmente rappresenta l'antecedente del *Sinodos* e del quale sparse tracce sotto forma di frustuli, ma in qualche caso anche più ampie sezioni di genere liturgico, storico e patristico intrattengono un rapporto

<sup>6</sup> Cfr. Bausi, 2006b.

<sup>7</sup> Cfr. Bausi - Camplani, c. st.

<sup>8</sup> Un quarto testimone del testo, purtroppo non accessibile per la costituzione del testo di questa edizione, ho segnalato in un manoscritto del *Sinodos* presso il monastero eritreo di Dabra Abuna Abrānyos in Eritrea, cfr. Bausi - Lusini - Taddia, 1993, spec. pp. 458-59, con la menzione della lista («Sugli Apostoli») a p. 459.

<sup>9</sup> Cfr. Getatchew Haile, 1987, pp. 8-12 (nr. 3515), spec. p. 10: «On the first followers of Jesus, including the disciples with the countries where they taught... cfr. Article 43 of the *Didesqelyā*».

<sup>10</sup> Nell'intenzione di non utilizzare per l'edizione di testi del *Sinodos* identiche sigle per testimoni diversi, ho mantenuto per il ms. EMML 3515 la sigla Y già utilizzata in Bausi, 1995; degli altri due ho mutato in Π e Σ le sigle π e σ già utilizzate nell'edizione delle *Risposte canoniche* attribuite a Pietro di Alessandria.

<sup>11</sup> Cfr. Chaîne, 1912, pp. 153-54 (ms. nr. 181), spec. p. 154: «Notices sur les Apôtres».

<sup>12</sup> Cfr. Bausi, 2006c; 2009.

complesso con una vasta gamma di testi già noti, e in qualche caso non ancora noti, in etiopico e in altre lingue, nel *Sinodos* e al di fuori di esso.

\* \* \*

La lista etiopica è analizzabile in sei distinte sezioni A, B, C, D, E, F.

La sezione (A), §§ 1-17 nell'edizione, comprende brevi notizie numerate (nrr. 1-14), nell'ordine su: (1) Pietro, (2) Andrea, (3) Giacomo figlio di Zebedeo, (4) Giovanni evangelista, (5) Filippo, (6) Bartolomeo, (7) Tommaso, (8) Matteo, (9) Marco, (10) Giacomo figlio di Alfeo, (11) Taddeo, (12) Simone figlio di Cleopa, (13) Matteo (Mattia), (14) Paolo. Dato che per confronto con altre recensioni la lunga notizia su Marco è verosimilmente il risultato di un'inserzione, le notizie precedenti a Marco sono state attribuite a una sottosezione (A<sup>a</sup>), §§ 1-10; quella su Marco a una sottosezione (A<sup>b</sup>), §§ 11-12; e le notizie seguenti a Marco a una sottosezione (A<sup>c</sup>), §§ 13-17.

La sezione (B), §§ 18-19, comprende brevi notizie numerate (nrr. 15-16) su Tito, Crescente e l'eunuco della regina Candace.

La sezione (C), §§ 20-22, cui è attribuito un solo numero (nr. 17), nomina alcuni dei discepoli: Clemente (con probabile confusione di Clemente Alessandrino con Clemente di Roma), Sostene, Cefas, Matteo (Mattia), Matteo, Barnaba (confuso con Barsabba), Lino (nel testo etiopico, per errore, Qilinos), Timoteo, Taddeo e Cleopa. Al di fuori della lista, la sezione (C) compare anche sporadicamente tra i vari e diversi testi che talvolta precedono il testo dei Vangeli.<sup>13</sup>

La sezione (D), §§ 23-27, tratta della redazione e traduzione dei Vangeli. Come la sezione (C), anche (D) compare sporadicamente tra i testi introduttivi ai Vangeli.<sup>14</sup>

Le sezioni (E) ed (F) non hanno riscontro con le liste note in altre tradizioni: la sezione (E), §§ 28-29, contiene uno stringato sommario della vita di Gesù; la sezione (F), § 30, contiene probabilmente l'*explicit* di una lettera fe-

<sup>13</sup> Cfr. Zuurmond, 1989, Part I, p. 17 (segnalato anche da Kany, 2001, p. 336): mss. EMLL 6634 (non catalogato), fol. 1<sup>r</sup>, e London, British Library, Orient. 502, fol. 5<sup>r</sup>, cfr. Wright, 1877, pp. 26-27 (nr. 38), e Zuurmond, 1989, pp. 79-81.

<sup>14</sup> Ne ha dato trascrizione dal ms. EMLL 6942 (non catalogato), fol. 7<sup>r</sup>, e traduzione ancora Zuurmond, 1989, Part I, pp. 13-14, che lo segnala anche nei sopracitati mss. EMLL 6634, fol. 1<sup>r</sup>, e London, British Library, Orient. 502, fol. 5<sup>r</sup>. Del testo pubblicato da Zuurmond si è dato conto in apparato.

stale in occasione della Pasqua (*Fāsekā*). Quest'ultimo dato fornisce un indizio sulla probabile provenienza immediata del testo etiopico così assemblato: esso era stato forse inserito entro una lettera festale di ambiente alessandrino, visto l'evidente rilievo che nella lista assume la notizia su Marco (sezione A<sup>b</sup>). Non si tratta ovviamente che di una primissima ipotesi da verificare e approfondire ulteriormente in altra sede, chiarendo più precisamente il contesto critico-testuale e storico-culturale del testo.

Ciò detto, il solo dato esterno del contesto tradizionale basta a indicare che la lista etiopica<sup>15</sup> appartiene, con gli *Atti di Marco*,<sup>16</sup> al ristrettissimo gruppo di apocrifi apostolici etiopici<sup>17</sup> attribuibile a età aksumita e con presumibile *Vorlage* greca. Il conseguente carattere strutturalmente arcaico (*ante* VII sec., più probabilmente V-VI sec.) del testo originario è confermato da precisi elementi interni: la lista etiopica condivide peculiarità testuali significative con una determinata forma recensionale arcaica, individuata da Dolbeau<sup>18</sup> in testimoni greci e latini, all'interno di edizioni e studi precedenti ove non era stata distintamente evidenziata. Tale forma recensionale è attestata da due mss. greci:<sup>19</sup> Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Graecus 1506

<sup>15</sup> Degnata finora di attenzione del tutto sporadica, cfr. Bausi, 2003a, p. 17; 2000-2001, p. 79; 2006c, p. 60.

<sup>16</sup> Cfr. Getatchew Haile, 1981, cui si deve l'attribuzione del testo a età antica; Lusini, 2002; 2006; 2009.

<sup>17</sup> Per ulteriori elementi sulla tradizione degli *Atti apocrifi degli Apostoli* in etiopico, cfr. Bausi, 2004; 2005b.

<sup>18</sup> Cfr. Dolbeau, 1986, spec. pp. 87 sgg.; 1992, pp. 261-64 e 273; 2005, pp. 458-59 (con riferimenti anche alla tradizione orientale) e 463. Un'importante rassegna della tradizione copto-araba-etiopica sulla celebrazione degli apostoli alla luce dell'*Encomium in XII apostolos* di Pseudo-Severiano di Gabala ha fornito di recente Voicu, 2008. La tradizione copta annovera inoltre una omelia crisostomica strettamente convergente con attestazioni su ostraca, cfr. Depuydt *et al.*, 1991, 74-75 (testo), 78-79 (trad.); Crum, 1902 (*O. Crum* 436), e Biedenkopf-Ziehner, 2000 (*O. Brit. Mus. Copt.* II 42); Choat, 2005; Delattre, 2010.

<sup>19</sup> Cfr. i riferimenti relativi in Dolbeau, 1986, p. 87; 1992, p. 261, n. 8, e p. 263, n. 14. Nella storia tradizionale delle liste, solamente la versione latina nel ms. Verona, Biblioteca Capitolare, LI (49) pubblicata da Turner, 1914, pp. 63-65 potrebbe essere più arcaica. Tale forma recensionale è anche nota come *Lista anonima I*: di essa prepara una nuova edizione Christophe Guignard tenendo conto di un ulteriore testimone greco conservato a San Pietroburgo e segnalato da Andrej Vinogradov. Le sigle per i mss. greci qui adottate corrispondono a quelle della nuova edizione di Guignard.

(olim Grottaferratensis 47),<sup>20</sup> qui indicato con la sigla A; Monte Athos, Monastero Vatopedi, 853 (olim 657),<sup>21</sup> qui indicato con la sigla V; e da una versione latina tramandata nel ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, Lat. 4886.<sup>22</sup>

\* \* \*

Lo scopo che questa nota si prefigge è la presentazione del testo etiopico con traduzione, in una forma auspicabilmente accessibile anche agli studiosi non etiopisti. L'analisi si limita quindi a pochi punti essenziali strettamente funzionali alla edizione del testo, con implicito rinvio all'apparato per la documentazione puntuale: (1) gli indizi a favore di una *Vorlage* greca del testo etiopico; (2) i rapporti tra i tre testimoni etiopici adibiti per l'edizione; (3) errori d'archetipo, innovazioni, rapporti con la tradizione greca e latina.

#### (1) Indizi di una *Vorlage* greca

Oltre a una valutazione generale della resa fonetica dei nomi propri, del tutto incompatibile con il passaggio attraverso un antecedente arabo, a favore di una *Vorlage* greca possono addursi le seguenti evidenze:

§ 9 – l'etiopico traduce con *hellat* (per *hellat*), cioè *canna*, *harundo*, ma anche *κάλαμος* e *καλάμη*,<sup>23</sup> il toponimo che è *Καλαμίνη*, *Καλαμινή* nella tra-

<sup>20</sup> Il testo corrispondente alle sezioni A<sup>a</sup>, A<sup>c</sup>, B, C, D della presente edizione (cfr. apparato) è rappresentato nell'apparato di Schermann, 1907, pp. 164-67 (*Hippolyti index apostolorum*, cfr. BHG nr. 153a), pp. 127-29 (*Index apostolorum cum appendiculis*, cfr. BHG nr. 153c); e pubblicato da Turner, 1914, pp. 63-65, in forma di prototesto greco ricostruito (con conseguente relegazione in apparato di numerosi passi traditi), in sinossi con il testo latino (fortemente congetturale, data la scarsa leggibilità del codice) del ms. Veron. LI (49).

<sup>21</sup> Il testo corrispondente alle sezioni A, B, C della presente edizione (cfr. apparato) è pubblicato per *excerpta* relativi ai singoli apostoli e discepoli, cfr. Lipsius, 1890, pp. 25, 26, 31, 44, 45, 72, 73, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 87 (il ms. Vatop. 853 ivi sempre indicato 635); un testo simile alla sezione A<sup>b</sup> è pubblicato anche da Schermann, 1907, p. 116 (*Epiphani index discipulorum*, cfr. BHG nr. 150c); la sezione (A<sup>b</sup>) del ms. Vatop. 635 è pubblicata anche da Dolbeau, 1986, p. 88.

<sup>22</sup> Il testo corrispondente alle sezioni A, B, C, D è pubblicato da Dolbeau, 1986, pp. 127-130; da rilevare però che la sezione (A) è il risultato della conflazione tra un testo greco e il *Breviarium apostolorum*, per il quale cfr. Dolbeau, *Ibid.*, p. 86, n. 12; e che la notizia su Marco (A<sup>b</sup>) è collocata dopo quella su Paolo.

<sup>23</sup> Cfr. Dillmann, 1865, c. 574; Leslau, 1987, p. 261b.

dizione greca, *Calamia* in quella latina: il testo etiopico riposa su un testo o una lettura \*Καλάμη.

§§ 11 e 30 – il nome di Alessandria, nel solo ms. Σ, ricorre nelle forme di derivazione greca *'Elakasanderyā*, *'Aleksanderyā*, *'Eleksenderyā*, *'Elaksenderyā*, e così il nome di Alessandro nella forma *'Elaksenderos*; tali forme si oppongono a quelle normali nella tradizione etiopica, di derivazione araba, attestate dai mss. ΥΠ, *'Ella 'Eskenderyā*, *'Ella 'eskenderyā*, *'Ellaskenderyā* per Alessandria, e *'Ella 'Eskenderos*, *'Ellaskenderos* per Alessandro, e che devono intendersi dovute a un processo di adeguamento in corso di tradizione.<sup>24</sup>

§ 22 – il nome *Qilinos*, con le varianti *Qalēnās*, *Qalinos*, è indubbiamente il risultato della mancata divisione del ΚΑΙΛΙΝΟΣ di un testo greco in maiuscola, come attestano καὶ λῖνος o καὶ Λίνος delle edizioni.

## (2) Rapporti tra i testimoni etiopici

Con un'unica eccezione al § 11, dove alla lezione corretta *Mārqos* di ΥΠ, si oppone l'erroneo *Yā'qob* di Σ, il ms. Σ presenta pressoché sistematicamente lezioni superiori, perché più arcaiche e/o più vicine alle recensioni parallele, a quelle di ΥΠ, che dal canto loro discendono probabilmente da un subarchetipo comune.

§ 5 – *Marmāreqē* di Σ contro *Māreqi* di ΥΠ è confortato dal greco Μαρμαρικῆς.<sup>25</sup>

§§ 8 e 9 – *'Endakē* di Σ è più arcaico di *Hendakē* di ΥΠ, cfr. rispettivamente Ἰνδοῖς e Ἰνδικῆς del greco.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Cfr. Weischer, 1971, p. 89, dove a proposito del *Qērellos* nota che «Of course the archetype of the text has sometimes been corrected by the copyists. They did not understand very archaic Ge'ez words: the name-giving has been emended after the Arabic pattern (for example *Ella Eskenderyā*): the monks at the same time copied other texts which are based on Arabic originals»: affermazione che conforta l'attribuzione a età antica anche di testi che portino forme arabizzanti come *'Ella Eskenderyā*, contro Altheim - Stiehl, 1966, p. 443: «Allein *ēskēndēryā*, *ēla ēskēndēryā* als Bezeichnung Alexandrias müßte zeigen, daß eine arabische Übersetzung die unmittelbare Vorlage der äthiopischen gebildet hat»; l'occorrenza di forme grezzanti vale dunque per la lista *a fortiori* come indizio di antichità.

<sup>25</sup> Sull'occorrenza del toponimo in altri testi etiopici, cfr. ora Bausi, 2011, pp. 239-40.

<sup>26</sup> Anche in questo caso non è da escludersi un adeguamento in corso di tradizione alla più comune forma di derivazione araba con aspirata iniziale, cfr. *Hendākē*, *Hendakē*, «India» come luogo di predicazione di Tommaso nei *Canoni dopo l'Ascensione* (§ 12), testo con certa *Vorlage* araba entro il *Sinodos*, cfr. Bausi, 1995, pp. 13 (testo), 6 (trad.).

§ 10 – *Iyaruyā* di Σ è *lectio difficilior* rispetto a *Iyarusalēm* di Y, *Iyarusalēm* di Π, e meglio concorda con le *variae lectiones* del greco, cfr. ῥε εἰ (sic), ἐν Ἱερεῖαι, Ἱερῆϊ, Ἱερῆν, Ἱερῆει.

§ 15 – *Simon* di Σ è *lectio difficilior* rispetto a *Sem'on* di Y, e *Nāmā'el* di Π è errore, cfr. il greco Σίμων.

§§ 16 e 21 – in entrambi i casi, al *Mātēwos* di Σ, certamente *lectio difficilior*, si oppongono il *Mātyās* o *Mātyān* di YΠ; e in entrambi i casi la tradizione greca si sfrangia, con il Vatop. 853 (A) che porta Ματθαῖος, e il Vat. gr. 1506 (V) che porta Μαθθίας.

§ 19 – *Qiresqis* di Σ è *lectio difficilior* rispetto a *Qināqis* di Y, avallata dal greco Κρήσκης, Κρίσκης, mentre *Qirqos* di Π è banalizzazione.

§ 21 – la prima occorrenza del nome *Barnābās* è presente solo in Σ, omessa da YΠ, forse per eliminazione intenzionale della doppia occorrenza del nome, che ricorre erroneamente anche al § 20, per corruzione del greco βαρσαββάς, Βαρσαβῶς in *Barnābās*.

§ 23 – *Mātēwos* di Σ è omesso da YΠ.

§ 26 – *WaGebra Hawāryāt* di Σ (e Zuurm.) è lezione corretta di contro all'errore congiuntivo *Wangēla* di Y e *Wangēla zaMātēwos* di Π.

### (3) Errori d'archetipo, innovazioni, rapporti con la tradizione greca e latina

§ 4 – la lezione *Sagadiyān* di Σ, con varianti minime di YΠ, segue Σογδιανοῖς del Vatop. 835, contro Ὀγδοανοῖς del Vat. gr. 1506 e *Ogdiani* del Paris. Lat. 4886.

§ 5 – l'etiopico antepone Giacomo a Giovanni come nel Vatop. 853 e nel Vat. gr. 1506.

§ 7 – la notazione dell'etiopico che con Filippo riposarono «le sue quattro figlie vergini» trova conferma nel Vatop. 853, μετὰ τῶν δ' αὐτοῦ θυγατέρων, e nel Paris. Lat. 4886, *cum filiabus suis quiescit*, ma non nel Vat. gr. 1506.

§ 11 – la menzione del vescovo Teona è nel Vatop. 853, ἐνθα καὶ πάντες οἱ ἐπίσκοποι κεῖνται οἱ πρὸ Θεωνᾶ e nel Paris. Lat. 4886, *<ubi> et omnes episcopi iacent qui ante Theonem fuerunt*, mentre manca nel Vat. gr. 1506.

§ 15 – nell'etiopico manca il numero degli anni di vita di Simone figlio di Cleopa, presenti nel greco.

§ 15 – *Atryānos* dell'etiopico rappresenta probabilmente il nome di Traiano, come nel greco e latino, Τραιᾶνοῦ, Τραιανοῦ, *Traiano*, con sviluppo di prostesi, come anche si rileva al § 19 per *Aprobanē* (forma migliore di *Aparoboni*, *Aparobāni*), probabilmente da ἐν τῇ Προβάνῃ come nel Vat. gr. 1506, più che da ἐν Ταπροβανῇ (Ταπροβάνῃ) del Vatop. 853; ma non si può

escludere che *ʿAtryānos* rappresenti Adriano e sia il risultato di uno scambio τ / δ, frequente nel greco d'Egitto.<sup>27</sup>

§§ 16 e 21 – in entrambi i casi, al *Mātēwos* di Σ, certamente *lectio difficilior*, si oppongono il *Mātyās* o *Mātyān* di YII; e in entrambi i casi la tradizione greca si sfrangia, con il ms. Vatop. 853 che porta Ματθαῖος, e il ms. Vat. gr. 1506 che porta Μαθίας.

§ 20 – la notizia su Clemente, *Qalamēntos*, originariamente riferita a Clemente Alessandrino nella tradizione greca e latina, presenta nell'etiopico uno sviluppo del tutto originale: il Clemente che «predicò e scrisse la legge della chiesa per i *pāpās*, i presbiteri e per ogni perfezionamento dell'ordinazione ecclesiastica» è certamente lo (Pseudo-)Clemente di Roma protagonista della letteratura canonico-liturgica.

§ 22 – l'etiopico deforma il βαρσαββάς, Βαρσαβᾶς, della tradizione greca in *Barnābās*.

\* \* \*

Seguono, dopo la Bibliografia, testo e traduzione della “lista” etiopica di apostoli e discepoli. L'edizione è ricostruttiva (in altri termini: neolachmanniana<sup>28</sup>) e intende presentare la forma ipoteticamente più antica della versione etiopica. *Limitatamente alle varianti puramente grafiche*, si sono messe a testo le lezioni di Σ in considerazione dell'antichità del testimone. Lezioni di Σ linguisticamente peculiari si sono messe a testo in specifici casi: il termine *wangēl*, «Vangelo», invariabile all'accusativo (§§ 2, 8, 9, 10, 11); termini di norma seguiti da nomi propri, invariabili allo stato costruito: *beḥēr*, «terra, regione» (§§ 2-4, 6, 7, 9-11, 17-19, 24, 29), *hagar*, «paese, città» (§§ 5, 7, 9-12, 16, 29), *medr*, «terra» (§ 8), *ḥezb*, «popolo» (§ 9), *lessān*, «lingua» (§ 23), *na-gar*, «lingua» (§§ 23-27); occasionale assenza di stato costruito in un altro caso, con termine seguito da nome proprio (§ 4, *lasab' Sagādiyān*, forse erroneamente interpretato come participio plurale attributivo). Vi sono casi di alternanza tra primo e quarto ordine: il termine *pāpās* è scritto *pāpas* (§§ 15, 20, 27); altri casi di alternanza sono dovuti a presenza di laringale (per es. al § 19, *bāheya*). La forma della preposizione *heya(t)tē* per *heyanta*, con assimilazione e terminazione –ē, è tipico arcaismo, particolarmente frequente in

<sup>27</sup> Cfr. Gignac, 1976, pp. 80 sgg., ove lo scambio è definito «most frequent», spec. 81, § b, 1, b.

<sup>28</sup> Per l'applicazione del criterio neolachmanniano nella filologia dei testi etiopici, cfr. da ultimo Marrassini, 2009; cfr. anche Bausi, 2006d; 2008; 2010a.



Σ.<sup>29</sup> Con queste poche precisazioni non si intende affatto esaurire la trattazione delle peculiarità grafiche e linguistiche di Σ, che è da rimandare ad altra occasione.

L'edizione del testo prevede tre apparati a piè di pagina: il primo indica la base manoscritta etiopica e il riferimento alle edizioni dei testi paralleli greci e latini; il secondo le varianti testuali; il terzo la interpunzione. L'apparato alla traduzione – oltre a sigle e abbreviazioni nella prima pagina – riporta varianti e lezioni dei testi paralleli greci e latini.<sup>30</sup>

## BIBLIOGRAFIA

- Altheim, Fr. - Stiehl, R., 1966 "Der äthiopische Kērēlōs", in *Die Araber in der alten Welt*, III, Berlin: Walter de Gruyter & Co., pp. 436-57.
- Bausi, A., 1995 *Il Sēnodos etiopico. Canoni pseudoapostolici. Canoni dopo l'Ascensione, Canoni di Simone Cananeo, Canoni apostolici, Lettera di Pietro*, Lovanii: In aedibus Peeters (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 552-553, Scriptores Aethiopici, 101-102).
- , 1998 "L'*Epistola* 70 di Cipriano di Cartagine in versione etiopica", in *Aethiopica*, 1, pp. 101-30.
- , 2000-2001 "Alcune osservazioni sul *Gadla ḥawāryāt*", in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 60-61, pp. 77-114.
- , 2003a "San Clemente e le tradizioni clementine nella letteratura etiopica canonico-liturgica", in Ph. Luisier (a c.), *Studi su Clemente Romano. Atti degli Incontri di Roma, 29 marzo e 22 novembre 2001*, Roma: Pontificio Istituto Orientale (Orientalia Christiana Analecta, 268), pp. 13-55.
- , 2003b "Cyprian of Carthage", in Siegbert Uhlig (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica. Volume 1. A-C*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, p. 842.
- , 2005a "Note aggiuntive sull'*Epistola* 70 di Cipriano: versione etiopica e versione siriana", in M. Bernardini - N.L. Tornesello (a c.), *Scritti in onore di Giovanni M. d'Erme. Saggi di colleghi e amici in occasione del suo compleanno*, I, Napoli: Università degli Studi di Napoli "L'Orientale" (Dipartimento di Studi Asiatici, Series Minor, 67), pp. 99-109.
- , 2005b "Combats des Apôtres (Recueil Éthiopien). Introduction. Note sur le texte", in P. Geoltrain - J.-D. Kaestli (éds.), *Écrits apocryphes chrétien*, II, Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade, 516), pp. 865-72.
- , 2005c "Ancient Features of Ancient Ethiopic", in *Aethiopica*, 8, pp. 149-69.
- , 2006a "La versione etiopica delle *Risposte canoniche* di Timoteo I attribuite a Pietro di Alessandria (CPG II, nr. 2520)", in *Scrinium. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique*, 2 = B. Lourié - A.V. Muraviev (éds.), *Universum Ha-*

<sup>29</sup> Cfr. Bausi, 2005c, pp. 158, 160-61.

<sup>30</sup> L'edizione è stata realizzata e impaginata con il software © Classical Text Editor elaborato da Stefan Hagel, cui sono grato per la preziosa e puntuale assistenza tecnica prestata.

- giographicum. Mémorial R.P. Michel van Esbroeck, s.j. (1934-2003)*, Saint-Pétersbourg: Société des études byzantines et slaves, pp. 41-57.
- , 2006b “The Aksumite background of the Ethiopic ‘Corpus canonum’”, in Uhlig, 2006, pp. 532-41.
- , 2006c “La Collezione aksumita canonico-liturgica”, in *Adamantius*, 12 = A. Camplani (a c.), *Il Patriarcato di Alessandria nella tarda antichità e nel Medioevo*, Brescia: Morcelliana, pp. 43-70.
- , 2006d “Current Trends in Ethiopian Studies: Philology”, in Uhlig, 2006, pp. 542-51.
- , 2008 “Philology as Textual Criticism: ‘Normalization’ of Ethiopian Studies”, in *Ethiopian Philology. Bulletin of Philological Society of Ethiopia* (Addis Ababa), 1/1, pp. 13-46.
- , 2009 “The ›so-called *Traditio apostolica*‹: preliminary observations on the new Ethiopic evidence”, in H. Grieser - A. Merkt (Hrsg.), *Volksglaube im antiken Christentum. Prof. Dr. Theofried Baumeister OFM zur Emeritierung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 291-321.
- , 2010a “Philology (research in)”, in S. Uhlig - (in cooperation with) A. Bausi (eds.), *Encyclopaedia Aethiopica. Volume 4. O-X*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 142-44.
- , 2010b “Senodos (Mäṣḥafä Senodos)”, in S. Uhlig - (in cooperation with) A. Bausi (eds.), *Encyclopaedia Aethiopica. Volume 4. O-X*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 623-25.
- , 2011 recensione di O. Raineri, *Il Gadl di san Pietro patriarca di Alessandria e ultimo dei martiri. Edizione del testo etiopico e traduzione italiana*, Turnhout, Belgique: Brepols, 2010 (*Patrologia Orientalis* 51/5 [230]), in *La Parola del Passato*, 67/3 (378), pp. 233-40.
- Bausi, A. - Camplani, A., c. st. “New Ethiopic Documents for the History of Christian Egypt”, in R. Boutros (ed.), *Proceedings of the 9<sup>th</sup> International Conference of Coptic Studies, Cairo, September 14-20, 2008*, Louvain: Peeters.
- Bausi, A. - Lusini, G. - Taddia, I., 1993 “Materiali di studio dal Sära’ē (Eritrea): Le istituzioni monastiche e la struttura della proprietà fondiaria”, in *Africa* (Roma), 48, pp. 446-63.
- Biedenkopf-Ziehner, A., 2000 *Koptische Ostraka*, I: *Ostraka aus dem Britischen Museum in London*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- BHG = F. Halkin, *Bibliotheca hagiographica graeca*, Bruxelles: Société des Bollandistes, 1957<sup>3</sup> (*Subsidia hagiographica*, 8a).
- Chaîne, M., 1912 “Supplément au Catalogue des manuscrits éthiopiens de H. Zotenberg (1877-1912)”, in *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Collection Antoine d’Abbadie*, Paris: Imprimerie Nationale, pp. 151-56.
- Choat, M., 2005 “Thomas the ‘Wanderer’ in a Coptic List of Apostles”, in *Orientalia nova ser.* 74, pp. 83-85.
- Crum, W.E., 1902 *Coptic Ostraca from the Collections of the Egypt Exploration Fund, the Cairo Museum and Others*, London: The Egypt Exploration Fund.
- Delattre, A., 2010 “Un nouveau témoin des listes d’apôtres apocryphes en copte”, in *Orientalia nova ser.* 79, pp. 74-79.
- Depuydt, L. et al., 1991 *Homiletica from the Pierpont Morgan Library. Seven Coptic Homilies Attributed to Basil the Great, John Chrysostom, and Euodius of Rome*, Lovanii: In aedibus Peeters (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 524-525, *Scriptores Coptici*, 43-44).
- Dillmann, C. Fr.A., 1865 *Lexicon Linguae Aethiopicae*, Lipsiae: T.O. Weigel.
- Dolbeau, Fr., 1986 “Deux opuscles latins, relatifs aux personnages de la Bible et antérieurs à Isidore de Séville”, in *Revue d’Histoire des Textes*, 16, pp. 83-139.
- Dolbeau, Fr., 1992 “Listes latines d’apôtres et de disciples, traduites du grec”, in *Apocrypha*, 3, pp. 259-78.

- , 2005 "Listes d'Apôtres et de Disciples", in P. Geoltrain - J.-D. Kaestli (éds.), *Écrits apocryphes chrétien*, II, Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade, 516), pp. 453-80.
- Getatchew Haile, 1981 "A new Ethiopic version of the Acts of St. Mark (EMML 1763, ff. 224<sup>r</sup>-227<sup>v</sup>)", in *Analecta bollandiana*, 99, pp. 117-34.
- , 1987 *A catalogue of Ethiopian manuscripts microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville*, IX: *Project Numbers 3501-4000*, Collegeville, Minnesota: Hill Monastic Manuscript Library. St John's Abbey and University.
- Gignac, Fr. Th., 1976 *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods*, I: *Phonology*, Milano: Cisalpino Goliardica (Testi e documenti per lo studio dell'antichità, 55).
- Kany, R., 2001 "Jünger", in *Reallexikon für Antike und Christentum*, 19, pp. 258-346.
- Leslau, W., 1987 *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Lipsius, R.A., 1890 *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Ergänzungsheft*, Braunschweig: C.A. Schwetschke und Sohn (M. Bruhn).
- Lusini, G., 2002 "Les Actes de Marc en éthiopien: remarques philologiques et histoire de la tradition", in *Apocrypha*, 13, pp. 123-34.
- , 2006 "Ethiopia in the 4<sup>th</sup> Century: The Apocryphal Acts of Mark between Alexandria and Aksum", in Uhlir, 2006, pp. 604-10.
- , 2009 "Gli Atti apocrifi di Marco", in *Aethiopica*, 12, pp. 7-47.
- Marrassini, P., 2009 "Problems in Critical Edition and the State of Ethiopian Philology", in *Journal of Ethiopian Studies*, 42, pp. 25-68.
- Schermann, Th., 1907 *Prophetarum Vitae Fabulosae Indices Apostolorum Discipulorumque Domini Dorotheo Epiphano Hippolyto Aliisque Vindicata*, Lipsiae: In aedibus G.B. Teubnerii (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).
- Turner, C.H., 1914 "A primitive edition of the Apostolical Constitutions and Canons: an early list of Apostles and Disciples", in *The Journal of Theological Studies*, 15, pp. 53-65.
- Uhlir, S. (ed.), 2006 *Proceedings of the XV<sup>th</sup> International Conference of Ethiopian Studies. Hamburg July 20-25, 2003*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag (Aethiopistische Forschungen, 65).
- Voicu, S., 2008 "Pseudo Severiano di Gabala, *Encomium in XII Apostolos* (CPG 4281): gli spunti apocrifi", in *Apocrypha*, 19, pp. 217-66.
- Weischer, B.M., 1971 "Historical and Philological Problems of the Axumitic Literature (especially in the Qérellos)", in *Journal of Ethiopian Studies*, 9/1, pp. 83-93 (= *Abba Salama*, 6 [1975], pp. 163-73).
- Wright, W., 1877 *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum acquired since the year 1847*, London: Gilbert and Rivington.
- Zuurmond, R., 1989 *Novum Testamentum Aethiopice: The Synoptic Gospels. General Introduction - Edition of the Gospel of Mark*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag (Äthiopistische Forschungen, 27).

- § 1 ነገረ : ሐዋሪያት : ዘከመ : ሰበኩ : ወዘሂ : ተርጉሙ : ነገ ለቲሆሙ : ለለ : አሐዱ : ወዘከመሂ : አዕረፉ : ወንበሂ : ተ ቀብሩ ። A<sup>a</sup>
- § 2 ፩ : ስምዖን : ዘተሰምየ : ጴጥሮስ : ሰበክ : ለብሔር : ጳጳን ጦን : ወብሔር : ገላቲያ : ወለብሔር : ቀጳዶቂያ : ወለብሔር : በታኒያ : ወለብሔር : ኢጣልያ : ወለብሔር : አስያ : ሰ በክ : ወንጌል : ወአዕረፈ : ብሔር : ሮሜ : በመዋዕለ : ኔሮን : Π126<sup>ra</sup>
- § 3 ንጉሥ ። ወከመዝ : አዕረፈ : እንዘ : ቍልቁል : ርእሱ : ወከ መዝ : አስተበቅሶ : ለንጉሥ : እንዘ : ይብሎ : ኢትስቀለኒ : ከመ : እግዚእየ : ወከመዝ : ሰቀሎ : ቍልቅላ : ወብሔር : ሮሜ : ቀበሮ ።

Testes: Σ Y Π Lips. Sch. Turn. Dolb. 1,1 ነገረ : ...3 ተቀብሩ. ።] Sch. p. 164.1-2 (*Index apostolorum discipulorumque Domini Pseudo-Hippolyti*, ms. D = Vat. gr. 1506); Turn. p. 63 (ms. Vat. gr. 1506; versio latina e ms. Veron. LI 49 non adhibetur) 2,1 ፩ : ...3,4 ቀበሮ ።] Lips. p. 44 (ms. Vatop. 853, 635 in Lips.); Turn. p. 63; Sch. p. 164.3-6; Dolb. p. 127, num. 25 (versio latina e ms. Paris. lat. 4886)

1,1 ነገረ : ሐዋሪያት :] Σ; om. YΠ | ዘከመ : ...ተርጉሙ :] Σ; ዘከመ : ተርጉሙ : ወሰበኩ : Y; ዘከመ : ሰበኩ : ወዘከመ : ተርጉሙ : Π 2 ለለ : ...ወዘከመሂ :] Σ; ለለ : ፩ወዘ" Y; ለለ፩ወዘከመሂ : Π | ተቀብሩ. ።] ΣY; "ረ : Π 2,1 ፩ :] in m. ΣΠ; om. Y | ስምዖን :] ΣY; ጴጥሮስ : Π | ጴጥሮስ :] ΣY; ኬፋ : Π | ለብሔር : ጳጳን ጦን :] Σ; "ረ : ጳጳን ጦስ : Y; "ረ : ጳ" Π 2 ወብሔር : ገላቲያ :] Σ; ለብሔር : ገላትያ : Y; ወለብሔር : ገላትያ : Π | ወለብሔር : ቀጳዶቂያ :] Σ; ለብሔር : ቀጳዶቅያ : Y; "ረ : ቀጳዶቅያ : Π | ወለብሔር :<sup>2</sup>...3 ቢታኒያ :] Σ; ለብሔር : ቢታንያ : Y; "ረ : ቢታንያ : Π 3 ወለብሔር : ኢጣልያ :] Σ; ለብሔር : አጣ" Y; "ረ : አጣ" Π | ወለብሔር : አስያ :] Σ; ለብሔር : ኤስያ : Y; "ረ : እስያ : Π 4 ወንጌል :] Σ; "ለ : YΠ | ብሔር : ሮሜ :] Σ; ብሔር : ሮሜ : Y; በብሔር : ሮሜ : Π 3,1 አዕረፈ :] ΣY; om. Π | ቍልቁል :] ΣΠ; ቍልቅላ : Y 2 አስተበቅሶ :] Σ; አስተበቅሶ : Y; አስተበቅሶ : Π ይብሎ :] Σ; ይብሎ : YΠ | ኢትስቀለኒ :] Σ; "ቅለኒ : YΠ 3 እግዚእየ :] ΣΠ; አምላኪያ : (!) Y ሰቀሎ :] ΣY; ሰቅሎ : Π | ቍልቅላ :] Σ; ቍልቅላተ : Y; ቍልቅላተ : Π | ወብሔር : ...4 ሮሜ :] Σ; ወብሔር : ሮሜ : YΠ 4 ቀበሮ ።] ΣΠ; ተቀብረ : Y

1,2 ተቀብሩ. ።] ። et ad caput versus Σ 2,5 ንጉሥ ።] ። Π 3,4 ቀበሮ ።] ። ΣYΠ; ad caput versus Σ

A<sup>a</sup> Storia degli apostoli, di come predicarono, chi tradusse le parole di ciascuno, come morirono e dove furono sepolti. § 1

1. Sem'on, che fu chiamato Pētros, predicò per la terra di Panṭon, la terra di Galātiyā, per la terra di Qapadoqiya, per la terra di Bitāniyā, per la terra di 'Itālyā, per la terra di 'Asyā; predicò il Vangelo e morì nella terra di Romē nei giorni del re Nēron; morì in questo modo: con la testa capovolta, e implorò il re dicendogli: «Non crocifiggermi come il mio Signore», e così lo crocifisse capovolto e lo seppellì la terra di Romē. § 2  
§ 3

Sigla: Σ: *codex unicus collectionis aksumiticae*; Y: *Ethiopian Manuscript Microfilm Library 3515*; Π: *Paris, Bibliothèque Nationale de France, Éthiopien 181*; Lips.: R. A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Ergänzungsheft*; Sch.: Th. Schermann, *Prophetarum Vitae Fabulosae Indices Apostolorum*; Turn.: C. H. Turner, *A primitive edition*; Dolb.: Fr. Dolbeau, *Deux opuscules latins*; Zuurm.: R. Zuurmond, *Novum Testamentum Aethiopice, Part I*; add.: *addit*; em.: *emendavit*; in m.: *in margine*; lac.: *lacuna*; n.l.: *non liquet*; om.: *omittit*; pr.: *praemittit*; s.l.: *supra lineam*

1,1 Storia...2 sepolti] διατάξεις τῶν ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος τοῖς ἔθνεσι ἀποσταλῆσαι Lips. p. 3; Περὶ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, ἐν ποίοις τόποις ἐκήρυξαν καὶ ἐν ποίοις ἐτελειώθησαν in ms. D ad Sch. (Ps. Ipp.) p. 164.1-2, Turn. p. 63 2,1 Sem'on] ΣΥ; Pētros Π; Σίμων Lips. p. 44, in ms. D ad Sch. (Ps. Ipp.) p. 164.3, Turn. p. 63 | Pētros] ΣΥ; Kēfā Π; Πέτρος Lips. p. 44, in ms. D ad Sch. (Ps. Ipp.) p. 164.3, Turn. p. 63 2 Panṭon] Σ; Ponṭos Y; Panṭos Π; πόντω Lips. p. 44; ἐν Πόντῳ Sch. (Ps. Ipp.) p. 164.3; Πόντῳ Turn. p. 63 | Galātiyā] Σ; Galātyā YΠ; γαλατία Lips. p. 44; Γαλατία Sch. (Ps. Ipp.) p. 164.3, Turn. p. 63 | Qapadoqiya] Σ; Qapadoqyā Y; Qapēdoqyā Π; καππαδοκία Lips. p. 44; Καππαδοκία Sch. (Ps. Ipp.) p. 164.3, Turn. p. 63 3 Bitāniyā] Σ; Bitānyā YΠ; βιθυνία Lips. p. 44; Βιθυνία Sch. (Ps. Ipp.) p. 164.3, Turn. p. 63 | 'Itālyā] Σ; 'Aṭlyā YΠ; ἰταλία Lips. p. 44; Ἰταλία Sch. (Ps. Ipp.) p. 164.3; non habet Turn. p. 63 | 'Asyā] Σ; 'Ēsyā Y; 'Esyā Π; ἁσία Lips. p. 44; Ἀσία Sch. (Ps. Ipp.) p. 164.3, Turn. p. 63 5 Nēron...3,3 capovolto] ἐπὶ νέρωνος σταυροῦται κατακεφαλῆς αὐτοῦ τοῦτο ἀξιώσαντος Lips. p. 44; οὕτως αὐτοῦ ἀξιώσαντος ἐπὶ Νέρωνος σταυροῦται in ms. D ad Sch. (Ps. Ipp.) p. 164.6; ἐπὶ Νέρωνος σταυροῦται Turn. p. 63 3,3 seppelli] κάκει θάπτεται Lips. p. 44; καὶ θάπτεται ἐκεῖ varia lectio ad Sch. (Ps. Ipp.) p. 164.6



2. 'Enderyās predicò per la terra di 'Asqatiyā, alle genti § 4  
Sagadiyān, e predicò alle genti di Saqis; morì nella terra di Paṭrā  
di 'Akāyeyā.

3. Yā'qob figlio di Zabedēwos predicò alle dodici tribù § 5  
ebraiche e lo uccise il re Hērodes di spada nella città di 'Aqi di  
Marmāreqē.

4. Yoḥannes, che nostro Signore amò, l'evangelista, morì § 6  
nella terra di 'Ēfēson.

5. Filepos morì nella città di Fregiyā e lo seppellirono nella § 7  
città di Hēroḗpolis in terrā di 'Asyā con le sue quattro figlie  
vergini.

6. Bartalomēwos predicò alle genti di 'Endakē, predicò il § 8  
Vangelo e morì nella città di 'Albānā, nella terra di Hermēnyā.

Σ; Sagadyān Y; Sagādyān Π; Σογδιανοῖς Lips. p. 31; 'Oγδοανοῖς in ms. D ad Sch. (Ps. Ipp.) p. 164.8, Turn. p. 63; Ogdiani: Dolb. p. 127, num. 25 | Saqis] ΣΠ; Seqis Y; Σάκαις Lips. p. 31, in ms. D ad Sch. (Ps. Ipp.) p. 164.8, Turn. p. 63 | Paṭrā] Σ; Paṭrā YΠ; ἐν Πάτρα Lips. p. 31; ἐν Πάτραις Sch. (Ps. Ipp.) p. 164.8; non habet Turn. p. 63 3 'Akāyeyā] ΣΠ; 'Ekāyeyā Y; τῆς Ἀχαΐας Lips. p. 31, Sch. (Ps. Ipp.) p. 164.8; non habet Turn. p. 63 5,1 Yā'qob] 'Ιάκωβος Lips. p. 79; γ' 'Ιωάννης ante δ' 'Ιάκωβος Sch. (Ps. Ipp.) pp. 164-165, sed γ' 'Ιάκωβος ante δ' 'Ιωάννης ponit ms. D ad Sch. (Ps. Ipp.) p. 164.9, Turn. p. 63 | Zabedēwos] ΣΠ; Zobedēwos Y; ὁ τοῦ Ζεβεδαίου Lips. p. 79, in ms. D ad Sch. (Ps. Ipp.) p. 165.4 (recte p. 165.3), Turn. p. 63 | alle...2 ebraiche] non habet Lips. p. 79; ἐν τῇ 'Ιουδαίᾳ Sch. (Ps. Ipp.) p. 165.3; non habet Turn. p. 63 2 Hērodes] ὑπὸ 'Ηρώδου Lips. p. 79, Sch. (Ps. Ipp.) p. 165.4, Turn. p. 63 | nella...3 Marmāreqē] ἐκοιμήθη ἐν ἄκῃ (sic) τῆς Μαρμαρικῆς Lips. p. 79; ἐκοιμήθη δὲ ἐν Ἀκείμ τῆς μαρμαρικῆς in ms. D ad Sch. (Ps. Ipp.) p. 165.4-5, Turn. p. 63; in archa marmorica: Dolb. p. 127, num. 27 3 Marmāreqē] Σ; Māreqi YΠ 6,1 Yoḥannes] δ' 'Ιωάννης ἐν Ἀσίᾳ ἐξορισθεὶς ἐν Πάτμῳ διὰ τὸν λόγον τοῦ κυρίου συνέγραψεν (συνέγραψε Sch., Turn.) τὸ (om. Sch.) εὐαγγέλιον Lips. p. 26, in ms. D ad Sch. (Ps. Ipp.) p. 164.9-10, Turn. p. 63 2 'Ēfēson] ἐν 'Εφέσῳ Lips. p. 26, Sch. (Ps. Ipp.) p. 165.2; non habet Turn. p. 63 7,1 Filepos] Π; Felepos Y; ██████████ n.l. Σ; Φίλιππος Lips. p. 72, Sch. (Ps. Ipp.) p. 165.6, Turn. p. 63 | Fregiyā] Σ; Fregyā YΠ; ἐν Φρυγίᾳ Lips. p. 72, Sch. (Ps. Ipp.) p. 165.6, Turn. p. 63 2 Hēroḗpolis] Σ; Hēyoḗpālis Y; Hēyoḗpālis Π; τέθαιπται ἐν 'Ιεραπόλει τῆς Ἀσίας Lips. p. 72; σταυροῦται κατακέφαλα, τέθαιπται ἐν 'Ιεραπόλει τῆς Ἀσίας in ms. D ad Sch. (Ps. Ipp.) p. 165.6-7, Turn. p. 63 | 'Asyā] Σ; 'Esyā YΠ | con...3 vergini] μετὰ τῶν δ' αὐτοῦ θυγατέρων Lips. p. 72; non habent Sch. (Ps. Ipp.) p. 165, Turn. p. 63; cum filiabus suis quiescit: Dolb. p. 127, num. 29.3 8,1 Bartalomēwos] Βαρθολομαῖος Lips. p. 73, Sch. (Ps. Ipp.) p. 165.8, Turn. p. 63 | 'Endakē] Σ; Hendakē YΠ; 'Ινδοῖς Lips. p. 73, Sch. (Ps. Ipp.) p. 165.8, Turn. p. 63 | predicò...2 Vangelo] ὅς καὶ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον αὐτοῖς δέδωκεν Lips. p. 73; οἷς καὶ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον αὐτοῖς δέδωκεν πρὸ τῆς σφαγῆς ἐκδραμεῖς ὥσπερ θήλας καὶ ἔπειτα παρατομηθεὶς ὡς ὁ Παῦλος in ms. D ad Sch. (Ps. Ipp.) p. 165.8-10, Turn. p. 63 2 'Albānā] ἐν Ἀλβανωπόλει Lips. p. 73; non habet Turn. p. 63; ἐν Ἀλλανῶ Sch., cum variis lectionibus Ἀβλανῶ, Ἀλαγῶ, Ἀλανῶ, Ἀλβανῶ ad Sch. (Ps. Ipp.) p. 165.10; in

- § 9            **ἧ : ቶማስ : ሰበከ : ወንጌል : በብሔር : ፋርስ : ለሕዝብ :  
ጳረታያ : ወለሕዝብ : ፋርስ : ወለሕዝብ : ማዳይ : ወለ  
ሕዝብ : ቀርማኑስ : ወለሕዝብ : ወርቃንስ : ወለሕዝብ : በቁ**    Π126<sup>rb</sup>  
**ጡርስ : ወአዕረፈ : በሀገር : ሕለት : ዘእንደኬ ።**    Σ39<sup>va</sup>
- § 10           **፰ : ማቴዎስ : ሰበከ : ወንጌል : በነገረ : ዕብራዊያን : ወ  
አዕረፈ : በሀገር : ኢየሩያ : በብሔር : ፋርስ ።**
- § 11           **፱ : ማርቆስ : ሰበከ : ወንጌል : በብሔር : እለከሰንድርያ :    Ab  
ወበብሔር : ግብጽ : ወአዕረፈ : በአልክሰንድርያ : በመካነ :  
ቃጲጦን : ወቀበርዎ : በመካነ : ዘስሙ : በቁሉ : በመርጡር :  
ዘሐነጸ : ለርእሱ : ምስለ : ኢቁጦር : ሰማዕት : ዘትኩን :**

Testes: Σ Y Π Lips. Sch. Turn. Dolb.    9,1 ἧ : ...4 ዘእንደኬ ።] Lips. p. 25; Sch. p. 166.1-4; Turn. p. 63; Dolb. p. 128, num. 31    10,1 ፰ : ...2 ፋርስ ።] Lips. p. 76; Sch. p. 165.11-12; Turn. p. 63; Dolb. p. 128, num. 32    11,1 ፱ : ...12,3 ጳጳሳት ።] Lips. p. 82, etiam Dolb. p. 88; Sch. p. 116 (*Epiphany Textus*); Dolb. p. 129, num. 38

"አ : ሀንደኬ : Y; ለብሔር : ሀንደኬ : Π | ወንጌል : ] Σ; "ለ : YΠ 2 በምድር : ሀርሜንያ ።] Σ; በምድር : ሀርሜንያ : YΠ

9,1 ἧ : ] in m. ΣΠ; om. Y | ወንጌል : ] Σ; "ለ : YΠ | በብሔር : ፋርስ : ] Σ; "ረ : ፋርስ : Y; ለብሔር : ፋ" Π | ለሕዝብ : ...2 ጳረታያ : ] Σ; ወለሕ" ጳራትያ : Y; "በ : ጳራትያ : Π 2 ወለሕዝብ : ፋርስ : ] Σ; ወሕዝበ : ፋ" Y; "በ : ፋ" Π | ወለሕዝብ : ማዳይ : ] Σ; "በ : ሚደይ : Y; "በ : ሚደይ : Π | ወለሕዝብ : 3 ...3 ቀርማኑስ : ] ΣY; "በ : ቀ" Π 3 ወለሕዝብ : ወርቃንስ : ] Σ; "በ : ወርቀስ : Y; "በ : ወርቃን : Π | ወለሕዝብ : በቁጡርስ : ] Σ; "በ : ቁጥሩስ : Y; "በ : ቁጡርስ : Π 4 በሀገር : ...ዘእንደኬ ።] Σ; "ረ : ሕ" ሀንደኬ : Y; "ረ : ሕ" ወዘሀንደኬ : Π 10,1 ፰ : ] in m. ΣΠ; om. Y | ወንጌል : ] Σ; "ለ : YΠ 2 በሀገር : ኢየሩያ : ] Σ; ሀገረ : ኢየሩሳሌም : Y; "ረ : ኢየሩሳሌም : Π | በብሔር : ፋርስ ።] Σ; ብሔረ : ፋ" Y; "ረ : ፋ" Π 11,1 ፱ : ] in m. ΣΠ; om. Y | ማርቆስ : ] YΠ; ያዕቆብ : Σ | ወንጌል : ] Σ; "ለ : YΠ | በብሔር : እለከሰንድርያ : ] Σ; ብሔረ : እለ : እለከንድርያ : Y; ለብሔረ : እለከሰንድርያ : Π 2 ወበብሔር : ...በአልክሰንድርያ : ] Σ; (*per homoeoteleuton*) om. Y; ለብሔረ : ግብፅ : ወአዕረፈ : በእለከንድርያ : Π | በመካነ : ...3 ቃጲጦን : ] Σ; "ን : ቀጢን : Y; በመ" ቃጲጦን : Π 3 በቁሉ : በመርጡር : ] Σ; በቀሉ : በመርጡል : Y; በቁሉ : በመርጡል : Π 4 ኢቁጦር : ] Σ; ኢቁጦር : Y; ኢቁጦር : Π | ዘትኩን : ] Σ; ትኩን : YΠ

9,4 ዘእንደኬ ።] ። ΣYΠ; *ad caput versus* Σ 10,1 ወንጌል : ] 1 Σ 2 ፋርስ ።] ። ΣYΠ; *ad caput versus* Σ

Albano: Dolb. p. 128, num. 30 | Hermēnyā] τῆς μεγάλης Ἀρμενίας Lips. p. 73, Sch. (Ps. Ipp.) p. 165.10; *non habet* Turn. p. 63

9,1 Tomās] ζ' Ματθαῖος *ante* η' Θωμᾶς Sch. (Ps. Ipp.) pp. 165-166, *sed* ζ' Θωμᾶς *ante* η'



7. Tomās predicò il Vangelo nella città di Fārs al popolo di § 9  
 Paratayā, al popolo di Fārs, al popolo dei Mādāy, al popolo di  
 Qarmānus, al popolo di Warqānes, al popolo di Baquṭures, e  
 morì nella città di Ḥellat di 'Endakē.

8. Mātēwos predicò il Vangelo nella lingua degli Ebrei e § 10  
 morì nella città di 'Iyaruyā nella terra dei Fārs.

Ab 9. Mārquos predicò il Vangelo nella terra di 'Elakasanderyā § 11  
 e nella terra di Gebṣ e morì ad 'Aleksanderyā nel luogo di  
 Qāṣiṭon; lo seppellirono nel luogo il cui nome è Baqulu, nel  
 sacello che costruì per sé con il martire 'Iquṭor, che fosse nella

---

Ματθαῖος *ponit ms.* D *ad Sch.* (Ps. Ipp.) *p.* 164.10, Turn. *p.* 63; *cf. etiam* Lips. *p.* 3 | Fārs] ΣΠ; Furs Y; *non habent* Sch. (Ps. Ipp.), Turn. *p.* 63 2 Paratayā] Σ; Parātyā ΥΠ; Πάρθους Lips. *p.* 25, Turn. *p.* 63; ἐν Πάρθοις Sch. (Ps. Ipp.) *p.* 166.1; Partis: Dolb. *p.* 128, num. 31 | Fārs] Πέρσαις Lips. *p.* 25; ἐν Πέρσαις Sch. (Ps. Ipp.) *p.* 166.1; *non habet* Turn. *p.* 63; Persis: Dolb. *p.* 128, num. 31 | Mādāy] Σ; Midāy Y; Mēday Π; Μήδοις Lips. *p.* 25, Sch. (Ps. Ipp.) *p.* 166.1, Turn. *p.* 63; Medis: Dolb. *p.* 128, num. 31 3 Qarmānus] Καρμανοῖς Lips. *p.* 25, in *ms.* D *ad Sch.* (Ps. Ipp.) *p.* 166.1, Turn. *p.* 63; *non habet* Dolb. *p.* 128, num. 31 | Warqānes] Σ; Warqas Y; Warqān Π; Οὐρβανοῖς Lips. *p.* 25; Ὑρκανοῖς Sch. (Ps. Ipp.) *p.* 166.1, Turn. *p.* 63; Ircanisque: Dolb. *p.* 128, num. 31 | Baquṭures] Σ; Qēterus Y; Qiṭures Π; Βάκτροις Lips. *p.* 25, Turn. *p.* 63; Βακτροῖς Sch. (Ps. Ipp.) *p.* 166.2; Bactrianis: Dolb. *p.* 128, num. 31 4 Ḥellat] ḥellat *pro* ḥellat, i.e. canna, harundo, *cf. Dillmann, Lex. c.* 574, *ideoque a καλάμη suspicor*; ἐν πόλει Καλαμίνῃ Lips. *p.* 25; ἐν πόλει Καλαμινῇ Sch. (Ps. Ipp.) *p.* 166.3; *non habet* Turn. *p.* 63; in Calamia: Dolb. *p.* 128, num. 31 | 'Endakē] Σ; Hendakē ΥΠ; τῆς Ἰνδικῆς Lips. *p.* 25, Sch. (Ps. Ipp.) *p.* 166.3; *non habet* Turn. *p.* 63; Indis: Dolb. *p.* 128, num. 31 10,1 Mātēwos] Ματθαῖος Lips. *p.* 76, Sch. (Ps. Ipp.) *p.* 165.11, Turn. *p.* 63 2 'Iyaruyā] Σ; 'Iyarusalēm Y; 'Iyarusalēm Π; ἐκοιμήθη εἰς ῥε εἰ (sic) τῆς Παρθίας Lips. *p.* 76; Ἱερουσαλήμ καὶ ἐκοιμήθη ἐν Ἱερείῃ τῆς Παρθίας Sch. (Ps. Ipp.) *p.* 165.12; Σιών in *ms.* D *ad Sch.* (Ps. Ipp.) *p.* 165.11, Turn. *p.* 63; Ἱερεῖ, Ἱερεῖ, Ἱερεῖαι *variae lectiones ad Sch.* (Ps. Ipp.) *p.* 165.12 | Fārs] ΣΠ; Furs Y; τῆς Παρθίας Lips. *p.* 76, Sch. (Ps. Ipp.) *p.* 165.12; *non habet* Turn. *p.* 63 11,1 Mārquos] ΥΠ; Yā'qob Σ; Μάρκος Lips. *p.* 82; Sch. (Epiph.) *p.* 116.6 et *p.* 116.14; *non habet* Turn. | 'Elakasanderyā] Σ; 'Ella 'Eskenderyā Y; 'Ella'eskenderyā Π; (Αἰγυπτίους καὶ) Ἀλεξανδρεῦσιν Lips. *p.* 82; Ἀλεξανδρεῖας Sch. (Epiph.) *p.* 116.6; Ἀλεξανδρεῦσι Sch. (Epiph.) *p.* 116.14; *non habet* Turn. 2 Gebṣ] Αἰγυπτίους (καὶ Ἀλεξανδρεῦσιν) Lips. *p.* 82; ἀπὸ Αἰγύπτου Sch. (Epiph.) *p.* 116.8; *non habet* Turn. | 'Aleksanderyā] Σ; (*per homoeoteleuton*) om. Y; 'Ellaskenderyā Π; ἐν Αἰγύπτῳ Lips. *p.* 82; ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Sch. (Epiph.) *p.* 116.9; Sch. (Epiph.) *p.* 116.16; *non habet* Turn. 3 Qāṣiṭon] Σ; Qāṣin Y; Qāṣiṭon Π; οἰκήσας ἐν τοῖς Καπίτωνος Lips. *p.* 82; ἕως τῶν καλουμένων Ἀγγέλων Sch. (Epiph.) *p.* 116.11; *non habet* Turn.; in Capitonis: Dolb. *p.* 129, num. 38 | Baqulu] ΣΠ; Baq'elu Y; ἐν Ἀλεξανδρίᾳ ἐν τοῖς Βουκόλου Lips. *p.* 82; ἐν τοῖς Βουκόλων Sch. (Epiph.) *p.* 116.16; *non habet* Turn.; in Bucolis: Dolb. *p.* 129, num. 38 4 sacello] martur Σ; martul ΥΠ; τῷ μαρτυρίῳ Lips. *p.* 82; *non habet* Turn. | 'Iquṭor] Σ; 'Uquṭur Y; 'Uquṭor Π; μετὰ Οὐῖκτορος ... πρωτομάρτυρος Lips. *p.* 82; μετὰ Ἰκταρος ... πρωτομάρτυρος Sch. (Epiph.) *p.* 116.16-17; *non habet* Turn.; cum Victore: Dolb. *p.* 129, num. 38

- § 12 በሀገር ፡ ለቆን ። ወረከቦ ፡ እለክሰንድሮስ ፡ ንጉሥ ፡ አዕጽም  
ቲሁ ፡ በሀገር ፡ ለቆን ፡ ወአውረዶ ፡ አዕጽምቲሁ ፡ በሀገር ፡  
እልክሰንድርያ ፡ ወቀበሮ ፡ ምስለ ፡ ቲዎና ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ።
- § 13 ፲ ፡ ያዕቆብ ፡ ወልደ ፡ እልፍዮስ ፡ አዕረፈ ፡ ዘቀተልዎ ፡ አ A<sup>c</sup>  
ይሁድ ፡ በሞግርተ ፡ እብን ፡ በኢየሩሳሌም ፡ ወውስተ ፡ ሃገ  
ራ ፡ ቀበርዎ ፡ ቅሩብ ፡ ምክራብ ።
- § 14 ፲፩ ፡ ታዴዎስ ፡ ዘተሰምየ ፡ ይሁዳ ፡ በሃገረ ፡ ኤዴስያ ፡ |  
ወበብሔር ፡ መስጸጦምያ ፡ ሰበክ ፡ ወንጌል ፡ በመዋዕለ ፡ አው- Σ39<sup>vb</sup>  
ጋሮስ ፡ ንጉሥ ፡ ኤዶሳስ ፡ ወቀበርዎ ፡ በሀገር ፡ ቢርጦስ ።
- § 15 ፲፪ ፡ ሲሞን ፡ ወልደ ፡ ቀሌዎጳ ፡ እምድጎረ ፡ ያዕቆብ ፡ ጸ  
ድቀ ፡ ሢምዎ ፡ ጳጳስ ፡ ለኢየሩሳሌም ፡ ወኩሉ ፡ መዋዕለ ፡ ሕ  
ይወቱ ፡ <//////> ዓመት ፡ ወስቀልዎ ፡ በመዋዕለ ፡ አጥርያኖ  
ስ ፡ ንጉሥ ፡ በሀገረ ፡ ኢየሩሳሌም ። | Π126<sup>va</sup>

Testes: Σ Y Π Lips. Sch. Turn. Dolb. 13,1 ፲ ፡ ...3 ምክራብ ።] Lips. p. 80; Sch. p. 166.5-7; Turn. p. 63; Dolb. p. 128, num. 33 14,1 ፲፩ ፡ ...3 ቢርጦስ ።] Lips. p. 78; Sch. p. 166.8-9; Turn. p. 63; Dolb. p. 128, num. 35 15,1 ፲፪ ፡ ...4 ኢየሩሳሌም ።] Lips. p. 77; Sch. p. 166.10-12; Turn. p. 64; Dolb. p. 128, num. 34

5 በሀገር ፡ ለቆን ።] Σ; "ረ ፡ ለቆን ፡ Y; "ረ ፡ ላቆን ፡ Π 12,1 እለክሰንድሮስ ፡] Σ; እለ ፡  
እለክሰንድሮስ ፡ Y; እለክሰንድሮስ ፡ Π 2 በሀገር ፡ ለቆን ፡] (om. Π); Σ; "ረ ፡ ለቆን ፡ Y  
በሀገር ፡<sup>1</sup>... አዕጽምቲሁ ፡] om. Π | ወአውረዶ ፡ ...3 እልክሰንድርያ ፡] om. Y | በሀገር ፡<sup>2</sup>...3  
እልክሰንድርያ ፡] (om. Y); Σ; "ረ ፡ እለክሰንድርያ ፡ Π 3 ምስለ ፡] ΣY; om. Π 13,1 ፲ ፡] in m.  
ΣΠ; om. Y 2 በሞግርተ ፡] Σ; በውግረተ ፡ Y; በሞግርተ ፡ Π | ሃገራ ፡] ΣΠ; "ር ፡ Y 3 ቅሩብ ፡]  
YΠ; "ህ ፡ Σ | ምክራብ ።] ΣY; ምክራብ ፡ Π 14,1 ፲፩ ፡] in m. ΣΠ; om. Y 2 ወበብሔር ፡  
መስጸጦምያ ፡] Σ; "ረ ፡ ወሳጦምያ ፡ Y; "ረ ፡ መስጸጦምያ ፡ Π | ወንጌል ፡] Σ; "ለ ፡ YΠ  
አውጋሮስ ፡] ΣΠ; አውግዮስ ፡ Y 3 ንጉሥ ፡ ኤዶሳስ ፡] ΣΠ; ንጉሥ ፡ ኤዶሳስ ፡ Y | በሀገር ፡  
ቢርጦስ ።] Σ; "ረ ፡ ቢርጦስ ፡ YΠ 15,1 ፲፪ ፡] in m. ΣΠ; om. Y | ሲሞን ፡] Σ; ስምዎን ፡ Y;  
ናትናኤል ፡ Π | ቀሌዎጳ ፡] Σ; ቃለ ፡ ዮጳ ፡ Y; ቀለዮጳ ፡ Π | እምድጎረ ፡] ΣY; ወእ" Π | ጸድቀ ፡]  
ΣY; "ቅ ፡ Π 2 ጳጳስ ፡] ΣY; ጳጳስ ፡ Π | ለኢየሩሳሌም ፡] ΣΠ; "ሰሌም ፡ Y | ወኩሉ ፡] ΣY;  
ወኩሉሙ ፡ Π 3 <//////>] lacunam suspicor | ዓመት ፡] Σ; ወዓመቱ ፡ YΠ; ፫- add. Π  
አጥርያኖስ ፡] ΣY; አንጥር" Π 4 በሀገረ ፡ ኢየሩሳሌም ።] Σ; ሀገረ ፡ ኢየ" Y; ሀገረ ፡ ኢየ" Π

11,5 ለቆን ።] ። Π 12,3 ሊቀ ፡ ጳጳሳት ።] ። ΣYΠ; ad caput versus Σ  
13,3 ምክራብ ።] ። ΣYΠ; ad caput versus Σ 14,3 ቢርጦስ ።] ። ΣYΠ; ad caput versus Σ  
15,4 ኢየሩሳሌም ።] ። ΣY; ad caput versus Σ

città di Laqon; il re 'Elaksenderos trovò le sue ossa nella città di Luqon, e fece scendere le sue ossa nella città di 'Eleksenderyā e lo seppellì con il patriarca Tēwonā. § 12

A<sup>c</sup> 10. Yā'qob figlio di 'Elfyos morì ucciso dai Giudei per lapidazione a 'Iyarusālēm e nella sua città lo seppellirono vicino al Tempio. § 13

11. Tādēwos, che fu chiamato Yehudā, nella città di 'Ēdēsyaē nella terra di Masaṭōmayā predicò il Vangelo nei giorni di 'Awgāros re di 'Ēdossās e lo seppellirono a Bireṭos. § 14

12. Simon figlio di Qalēwoṗā dopo Yā'qob il giusto lo nominarono *pāpās* per 'Iyarusālēm e tutti i giorni della sua vita (furono di) <|||||> anni; lo crocifissero nei giorni del re 'Aṭryānos nella città di 'Iyarusālēm. § 15

5 Laqon] Σ; Loqon Y; Lāqon Π; ἐν τῇ Λυκῶν Lips. p. 82; τοῦ ἐν τῇ Λύκῳ Sch. (Epiph.) p. 116.17; *non habet* Turn.; in Tico: Dolb. p. 129, num. 38 12,1 'Elaksenderos] Σ; 'Ella 'Eskenderos Y; 'Ellaskenderos Π; ὃν Ἀλέξανδρος κατήνεγκεν Lips. p. 82, Sch. (Epiph.) p. 116.17; *non habet* Turn. 2 Luqon] (om. Π); Σ; Loqon Y | 'Eleksenderyā] (om. Y); Σ; 'Ellaskenderyā Π | e<sup>2</sup>...3 Tēwonā] ἔνθα καὶ πάντες οἱ ἐπίσκοποι κεῖνται οἱ πρὸ Θεωνά Lips. p. 82; ἔνθα πάντες οἱ ἐπίσκοποι κεῖνται Sch. (Epiph.) p. 116.18; *non habet* Turn.; <ubi> et omnes episcopi iacent qui ante Theonem fuerunt: Dolb. p. 129, num. 38 13,1 Yā'qob] 'Ιάκωβος Lips. p. 80, Sch. (Ps. Ipp.) p. 166.5, Turn. p. 63 | 'Elfyos] Ἀλφαίου Lips. p. 80, Sch. (Ps. Ipp.) p. 166.5, Turn. p. 63 2 'Iyarusālēm] ἐν Ἱεροσολύμοις Lips. p. 80, in ms. D ad Sch. (Ps. Ipp.) p. 166.5, Turn. p. 63 14,1 Tādēwos] Θαδδαῖος Lips. p. 78, in ms. D ad Sch. (Ps. Ipp.) p. 166.8, Turn. p. 63 | Yehudā] ὁ καὶ Λεββαῖος καὶ Ἰούδας Lips. p. 78, Turn. p. 63; ὁ καὶ Λεββαῖος ὁ καὶ Ἰούδας Sch. in ms. D ad Sch. (Ps. Ipp.) p. 166.8 2 'Ēdēsyaē] Αἰδεσσηνοῖς Lips. p. 78; Αἰδεσσηνοῖς Sch. (Ps. Ipp.) p. 166.8; 'Ēdēsσηνοῖς in ms. D ad Sch. (Ps. Ipp.) p. 166.8; 'Ēdēsσηνοῖς Turn. p. 63 | Masaṭōmayā] Σ; Wasāṭomyā Y; Maseṭōmyā Π; Μεσοποταμίᾳ Lips. p. 78, Turn. p. 63; Μεσοποταμίᾳ Sch. (Ps. Ipp.) p. 166.8 3 'Awgāros] ΣΠ; 'Awgyos Y; ἐπὶ Ἀβγάρου Lips. p. 78, Turn. p. 63; ἐπὶ Αὐγάρου in ms. D ad Sch. (Ps. Ipp.) p. 166.9; sub ... Augaro: Dolb. p. 128, num. 35 | 'Ēdossās] ΣΠ; 'Ēdāsēs Y; βασιλέως Αἰδεσσηνῶν Lips. p. 78; βασιλέως 'Ēdēsσηνῶν in ms. D ad Sch. (Ps. Ipp.) p. 166.9; βασιλέως 'Ēdēsσηνῶν Turn. p. 63 Bireṭos] Σ; Bireṭos YΠ; ἐν Βηριτῷ Lips. p. 78; ἐν Βεριτῷ in ms. D ad Sch. (Ps. Ipp.) p. 166.9; ἐν Βυριτῷ Turn. p. 63 15,1 Simon] Σ; Sem'on Y; Nātnā'el Π; Σίμων Lips. p. 77, Sch. (Ps. Ipp.) p. 166.10 | Qalēwoṗā] Σ; Qāla Yōṗa Y; Qalayōṗā Π; ὁ τοῦ Κλεόπα Lips. p. 77, in ms. D ad Sch. (Ps. Ipp.) p. 166.10, Turn. p. 64 | Yā'qob] μετὰ Ἰάκωβον τὸν δίκαιον Lips. p. 77, Sch. (Ps. Ipp.) p. 166.11, Turn. p. 64 2 'Iyarusālēm] ἐπίσκοπος γενόμενος (γενομένος) Ἱεροσολύμων Lips. p. 77, Sch. (Ps. Ipp.) p. 166.11, Turn. p. 64 3 <|||||>] *lacunam suspicor*; ζήσας ἔτη ρκ' Lips. p. 77, Sch. (Ps. Ipp.) p. 166.12, Turn. p. 64 4 'Aṭryānos] ΣΥ; 'Anteryānos Π; σταυρῷ ἐμαρτύρησεν ἐπὶ Τραϊανοῦ (Τραιανοῦ Sch.) Lips. p. 77, in ms. D ad Sch. (Ps. Ipp.) p. 166.12, Turn. p. 64; sub Traiano: Dolb. p. 128, num. 34 | 'Iyarusālēm] *non habent* Lips. p. 77, Sch. (Ps. Ipp.) p. 166, Turn. p. 64

- § 16 ፲፫፡ ማቴዎስ፡ አሐዱ፡ እምሰብዓ፡ አርዳእ፡ እግዚእነ፡  
 ዘተተክለ፡ ህየቴ፡ ይሁዳ፡ አስቆረታዊ፡ ወአዕረፈ፡ ወተቀብ  
 ረ፡ በሀገር፡ ኢየሩሳሌም ።
- § 17 ፲፬፡ ጳውሎስ፡ ሐዋርያ፡ ሰበክ፡ እምሀገረ፡ ኢየሩሳሌ  
 ም፡ እስክ፡ ብሔር፡ ኢየሪኮ፡ ወብሔር፡ ሮሜ፡ ወብሔር፡  
 አስጳንያ፡ ወበመዋዕለ፡ ኔሮን፡ ንጉሥ፡ ቀተሎ፡ በመጥባኅ  
 ት፡ ወቀበሩ፡ አዕጽምቲሁ፡ በብሔር፡ ሮሜ ።
- § 18 ፲፭፡ ጢጦን፡ በብሔር፡ ቅርጢስ፡ በሐይቀ፡ ደሴት፡ ሰ B  
 በከ፡ ወንጌለ፡ ወበውስተ፡ ይእቲ፡ ደሴት፡ አዕረፈ ። Σ40<sup>ra</sup>
- § 19 ፲፮፡ ቂርስቂስ፡ በብሔር፡ ገላቲያ፡ ውእቲ፡ ጎጽዋ፡ ለከ  
 ንደኬ፡ ንግሥተ፡ ኢትዮጵያ፡ በብሔር፡ አራቢያ፡ ዘብሔ  
 ር፡ ግብጽ፡ ወበአጽሮቤ፡ በደሴት፡ በብሔር፡ ኢትዮጵያ፡  
 ሰማዕት፡ ባህየ፡ ኮነ ።

Testes: Σ Y Π Lips. Sch. Turn. Dolb. 16,1 ፲፫፡ ...3 ኢየሩሳሌም ።] Lips. p. 81; Sch. p. 166.13-15; Turn. p. 64; Dolb. p. 129, num. 36 17,1 ፲፬፡ ...4 ሮሜ ።] Lips. p. 45; Sch. p. 167.1-5; Turn. p. 64; Dolb. p. 129, num. 37 18,1 ፲፭፡ ...19,4 ኮነ ።] Lips. p. 87; Sch. p. 127.1-7 (*De Timotheo, Tito, Crescente, eunucho reginae Candacis*, mss. E = *Vat. gr. 1506*, et F = *Vatop.* 835); Turn. p. 64; Dolb. p. 129, num. 40

16,1 ፲፫፡ ] in m. ΣΠ; om. Y | ማቴዎስ፡ ] Σ; ማትያን፡ Y; ማትያስ፡ Π | አሐዱ፡ ] Σ; om. Y; ጳ- Π | እምሰብዓ፡ ] ΣY; እምፎጅ- Π | አርዳእ፡ ] Σ; አርድእት፡ YΠ 2 ዘተተክለ፡ ] ΣΠ; ዘተተክለ፡ Y | ህየቴ፡ ] Σ; ህየንተ፡ YΠ | አስቆረታዊ፡ ] ΣY; አስቆሪታዊ፡ Π | ወአዕረፈ፡ ] ΣΠ; om. Y 3 በሀገር፡ ኢየሩሳሌም ።] Σ; በኢይሩሳሌም፡ Y; "ረ፡ ኢየሩሳሌም፡ Π 17,1 ፲፬፡ ] in m. ΣΠ; om. Y | ሐዋርያ፡ ] ΣΠ; om. Y | እምሀገረ፡ ኢየሩሳሌም፡ ] ΣΠ; om. Y 2 ብሔር፡ ኢየሪኮ፡ ] Σ; "ረ፡ ኢየሪኮ፡ YΠ | ወብሔር፡ ሮሜ፡ ] Σ; "ረ፡ ሮ" YΠ | ወብሔር፡ 2...3 አስጳንያ፡ ] Σ; "ረ፡ አስጳ" YΠ 3 ወበመዋዕለ፡ ] Σ; በመዋዕለ፡ YΠ | በመጥባኅት፡ ] ΣΠ; "በሕት፡ Y 4 ወቀበሩ፡ ] ΣY; "ሮ፡ Π | በብሔር፡ ሮሜ፡ ] Σ; በሀገረ፡ ሮሜ፡ Y; "ረ፡ ሮሜ፡ Π 18,1 ፲፭፡ ] in m. ΣΠ; om. Y | ጢጦን፡ ] ΣY; ቂቶን፡ Π | በብሔር፡ ቅርጢስ፡ ] Σ; ብሔረ፡ ቀር" Y; "ረ፡ ቀር" Π; ሰበክ፡ pr. Y 2 ወበውስተ፡ ] YΠ; {ው}በውስተ፡ Σ | አዕረፈ፡ ] ΣY; አዕረፈ፡ in m. Π 19,1 ፲፮፡ ] in m. ΣΠ; om. Y | ቂርስቂስ፡ ] Σ; ቂናቂስ፡ Y; ቂርቆስ፡ Π | በብሔር፡ ገላቲያ፡ ] Σ; "ረ፡ ገላትያ፡ Y; "ረ፡ ገላትያ፡ Π | ውእቲ፡ ] YΠ; እቲ፡ (?) Σ | ጎጽዋ፡ ] ΣY; ሕፅወ፡ Π | ለከንደኬ፡ ...2 ንግሥተ፡ ] Σ; ለንግስተ፡ Y; ለህንደኬ፡ ንግ" Π 2 በብሔር፡ አራቢያ፡ ] Σ; "ረ፡ አራቢያ፡ YΠ ዘብሔር፡ ...3 ግብጽ፡ ] Σ; "ረ፡ ግ" YΠ 3 ወበአጽሮቤ፡ ] Y; ወበአጽሮቤ፡ Σ; ወበአጽሮቤ፡ Π | በብሔር፡ ኢትዮጵያ፡ ] Σ; "ረ፡ ኢትዮጵያ፡ YΠ 4 ሰማዕት፡ ...ኮነ ።] Σ; ሰ"ተ፡ ኮነ፡ Y; ሰ"ተ፡ በህየ፡ ኮነ፡ Π

16,3 ኢየሩሳሌም ።] *ad caput versus* Σ 17,4 ሮሜ ።] ። ΣYΠ; *ad caput versus* Σ 18,2 አዕረፈ. ።] *ad caput versus* Σ 19,4 ኮነ ።] ። ΣYΠ; *ad caput versus* Σ

13. Mātēwos, uno dei settanta discepoli di nostro Signore, § 16  
che fu sostituito al posto di Yehudā 'Asqorotāwi; morì e fu  
sepolto nella città di 'Iyarusālēm.

14. Pāwlos apostolo predicò dalla città di 'Iyarusālēm fino § 17  
alla terra di 'Iyariko, la terra di Romē e la terra di 'Aspānyā; nei  
giorni del re Nēron, lo uccise di spada e seppellirono le sue ossa  
nella terra di Romē.

B 15. Ṭiṭon nella terra di Qreṭis, sulla costa dell'isola predicò § 18  
il Vangelo e in quell'isola morì.

16. Qiresqis fu nella terra di Galātyā. L'eunuco di Kanda- § 19  
kē, regina di 'Ityopyā, nella terra di 'Arābiyā, che è terra di  
Gebš, e in 'Aprobanē, nell'isola, nella regione di 'Ityopyā: qui  
fu martire.

16,1 Mātēwos] Σ; Māttyān Y; Māttyās Π; Ματθαῖος Lips. p. 81; Ματθίας Sch. (Ps. Ipp.) p. 166.13, Turn. p. 64; Mathias: Dolb. p. 129, num. 36 | uno...discepoli] εἰς ὧν τῶν ἐβδομήκοντα (o' Sch., Turn.) μαθητῶν Lips. p. 81, in ms. D ad Sch. (Ps. Ipp.) p. 166.13, Turn. p. 64 2 che... 'Asqorotāwi] ἀντὶ 'Ιούδα τοῦ 'Ισκαριώτου ('Ισκαριότου Sch.) Lips. p. 81, in ms. D ad Sch. (Ps. Ipp.) p. 166.15, Turn. p. 64 3 'Iyarusālēm] non habent Lips. p. 81, Turn. p. 64; ἐν 'Ιερουσαλήμ Sch. (Ps. Ipp.) p. 166.14 17,1 Pāwlos] Παῦλος Lips. p. 45, Sch. (Ps. Ipp.) p. 167.1, Turn. p. 64 | 'Iyarusālēm] ἀπὸ 'Ιεροσολύμων Lips. p. 45; ἀπὸ 'Ιερουσαλήμ Sch. (Ps. Ipp.) p. 167.2, Turn. p. 64 2 'Iyariko] Σ; 'Iyāriko ΥΠ; ἕως τοῦ 'Ιλλνρικοῦ Lips. p. 45, Sch. (Ps. Ipp.) p. 167.3, Turn. p. 64 | Romē] 'Ιταλίας Lips. p. 45, Sch. (Ps. Ipp.) p. 167.3, Turn. p. 64 | 'Aspānyā] Σ; 'Aspānyā ΥΠ; σπανίας Lips. p. 45; 'Ισπανίας in ms. D ad Sch. (Ps. Ipp.) p. 167.4; 'Ισπανίας Turn. p. 64 3 Nēron] 'Επὶ δὲ Νέρωνος Lips. p. 45, Sch. (Ps. Ipp.) p. 167.4, Turn. p. 64 4 Romē] ἐν Ῥώμῃ Lips. p. 45; ἐν 'Ρώμῃ in ms. D ad Sch. (Ps. Ipp.) p. 167.5, Turn. p. 64 18,1 Ṭiṭon] ΣΥ; Titon Π; Τίτος Lips. p. 87, Sch. (De Timotheo etc.) p. 127.1, Turn. p. 64 Qreṭis] Σ; Qareṭis ΥΠ; Κρήτης Lips. p. 87, Turn. p. 64; ἐπίσκοπος Κρήτης Sch. (De Timotheo etc.) p. 127.1 19,1 Qiresqis] Σ; Qināqis Υ; Qirqos Π; Κρήσκης Lips. p. 87, Sch. (De Timotheo etc.) p. 127.3; Κρίσκης variae lectiones ad Sch. (De Timotheo etc.) p. 127.3, Turn. p. 64 Galātyā] Σ; Galatyā Υ; Galātyā Π; ἐν Γαλλίας Lips. p. 87, Sch. (De Timotheo etc.) p. 127.3; ἐν Γαλλία Turn. p. 64 | Kandakē] Σ; om. Υ; Hendakē Π; Κανδάκης Lips. p. 87, Sch. (De Timotheo etc.) p. 127.5, Turn. p. 64 2 'Ityopyā] Αἰθιοπῶν Lips. p. 87, Sch. (De Timotheo etc.) p. 127.5, Turn. p. 64 | 'Arābiyā] Σ; 'Arābyā ΥΠ; ἐν 'Αραβία τῇ εὐδαίμονι Lips. p. 87, Sch. (De Timotheo etc.) p. 127.5-6, Turn. p. 64 3 Gebš] non habent Lips. p. 87, Sch. (De Timotheo etc.) p. 127, Turn. p. 64 | 'Aprobanē] Υ; 'Aparoboni Σ; 'Aparobāni Π; ἐν Ταπροβανῇ (Ταπροβάνη Sch.) νήσῳ Lips. p. 87, Sch. (De Timotheo etc.) p. 127.6; ἐν τῇ Προβάνη Turn. p. 64 | 'Ityopyā] τῇ ἐν τῇ ἐρυθρᾷ Lips. p. 87, Turn. p. 64; καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ἐρυθρᾷ Sch. (De Timotheo etc.) p. 127.6-7

- § 20 **Ἰῒ : ወእምሐዋርያ : ዘእግዚእነ : ወኣርድእት : ዘእምኖ** C  
**ልቁ : ዘሰብዓ : ኣሐዱ : እምኔሆሙ : ቀለሜንጦስ : ዘሰበከ :**  
**ወጸሐፈ : ሕገ : ቤተ : ክርስቲያን : ለጳጳሳት : ወለቀሳውስት :**  
 § 21 **ወለኩሉ : ፍጻሜ : ሢመተ : ቤተ : ክርስቲያን ። ወበርናባስ :** Y94r  
**፩ : ወሴስቴንስ : ፩ : ቄሩስ : ዘስሙ : ከመ< : ዘ>ኢጥሮስ :**  
**ሊቀ : ሐዋርያት : ማቴዎስ : ዘተኅለቁ : ምስለ : ዐሠርቱ :**  
 § 22 **ወኣሐዱ : ሐዋርያት ። ማቴዎስ : ፩ : በርናባስ : ፩ : ቂሊኖ**  
**ስ : ዘጸሐፈ : ኀበ : ጢሞቴዎስ : ረድኡ : ለጳውሎስ : ታዴ**  
**ዎስ : | ወ|ቀሌዎጳስ ።** Π126<sup>vb</sup> | Σ40<sup>rb</sup>  
 § 23 **ወንጌለ : ዘሰበከ : ማቴዎስ : በልሳን : ዕብራዊያን : በኢየ** D  
 § 24 **ሩሳሌም : ተርጒሙ : በነገር : ጽርእ : ምስለ : ዮሐንስ ። ወን**  
**ጌለ : ዘማሪቆስ : ጴጥሮስ : ተርጒሙ : በነገር : ጽርእ : በብ**  
 § 25 **ሔር : ሮሜ ። ወንጌለ : ዘሉቃስ : ተርጒሙ : ካልኡ : ሉቃስ :**

Testes: Σ Y Π Lips. Sch. Turn. Dolb. 20,1 Ἰῒ : ...22,3 ወቀሌዎጳስ ።] Lips. p. 3; Sch. pp. 127.13-128.4 (*De LXX discipulis apud Clementem Alex., mss.* B = *Vat. gr.* 1506, et C = *Vatop.* 835); Turn. pp. 64-65; Dolb. p. 129-130, num. 40 23,1 ወንጌለ : ...27,2 ጽርእ ።] Lips. Sch. Turn. Dolb. Zuurm. Sch. p. 129.6-17 (*De quattuor evangelii, ms.* A = *Vat. gr.* 1506); Turn. p. 65; Dolb. p. 130, num. 41; Zuurm. p. 13

20,1 Ἰῒ :] *in m.* ΣΠ; *om.* Y | ወእምሐዋርያ :] ΣY; እምሐዋርያት : Π 2 ዘሰብዓ : ኣሐዱ :] Σ; ፩ወ፩- YΠ | ቀለሜንጦስ :] Σ; ቀላሚጦስ : Y; ቀሌምንጦስ : Π 3 ቤተ : ክርስቲያን :] ΣΠ; ቤተ : "ትያን : Y | ለጳጳሳት :] Σ; ለጳጳሳት : YΠ 4 ወለኩሉ :] ΣY; ወኩሉ : Π 21,1 ወበርናባስ :] Σ; *om.* YΠ 2 ፩ :<sup>1</sup>] Σ; *om.* Y; ፩ወ፩- Π | ወሴስቴንስ :] Σ; ወስቴንስ : Y; ወስቲኒስ : Π | ፩ :<sup>2</sup>] =ΣY; *om.* Π | ከመ< : ዘ>ኢጥሮስ :] *conieci* ከመዝ : ጴጥሮስ : Σ; *om.* YΠ 3 ማቴዎስ :] Σ; ማትያስ : YΠ | ዘተኅለቁ :] Σ; ዘተኖለቁ : YΠ | ዐሠርቱ : ...4 ሐዋርያት ።] Σ; ፩ወ፩ሐ" YΠ 22,1 ፩ :<sup>1</sup>] Σ; ፩- YΠ | በርናባስ :] ΣΠ; ወበርናባስ : Y | ፩ :<sup>2</sup>] Σ; ፩- YΠ ቂሊኖስ :] Σ; ቀሌኖስ : Y; ቀሊኖስ : Π 2 ዘጸሐፈ :] ΣY; "ፎ : Π | ለጳውሎስ :] ΣY; ለጳ" Π 3 ወቀሌዎጳስ ።] ΣY; ወቀላዮጳ : Π 23,1 ወንጌለ :] ወንጌል :] Σ Zuurm.; *om.* YΠ | በልሳን :] Σ; በልሳነ : Y; ኀ : Π Zuurm. | በኢየሩሳሌም :] Σ Zuurm.; "ሰሌም : Y; በኢያ" Π 2 በነገር :] Σ; በልሳነ : YΠ; በነገረ : Zuurm. 24,1 ወንጌለ :] Σ; "ል : YΠ Zuurm. 2 ዘማሪቆስ :] Σ; ዘማርቆስ : YΠ Zuurm. | በነገር :] Σ Zuurm.; በልሳነ : YΠ | በብሔር : ...3 ሮሜ ።] Σ; ብሔረ : ሮሜ Y; "ረ : ሮሜ : Π Zuurm. 25,1 ወንጌለ :] Σ; "ል : YΠ Zuurm. ተርጒሙ : ...ሉቃስ :] Σ Zuurm.; *om.* YΠ

20,1 ወእምሐዋርያ :] ። Π 4 ቤተ : ክርስቲያን ።] ። ΣYΠ; *ad caput versus* Σ 21,4 ሐዋርያት ።] ። ΣΠ 22,2 ለጳውሎስ :] ። Y 23,2 ዮሐንስ ።] ። ΣΠ Zuurm. 24,3 ሮሜ ።] ። ΣYΠ Zuurm.



- C        17. Tra gli apostoli di nostro Signore e i discepoli, del § 20  
 numero dei settantuno, di essi Qalamēntos, che predicò e scrisse  
 la legge della chiesa per i *pāpās*, i presbiteri e per ogni perfezio-  
 namento dell'ordinazione ecclesiastica. E Barnābās<sup>1</sup>, Sēstēnos § 21  
 1, Qēfās, il cui nome è come quello di Pētros, capo degli aposto-  
 li; Mātēwos, che fu annoverato con gli undici apostoli. Mātēwos § 22  
 1, Barnābās 1, Qilinos, che scrisse a Ṭimotēwos, discepolo di  
 Pawlos, Tādēwos e Qalēwopās.
- D        Il Vangelo che Mātēwos predicò nella lingua degli Ebrei a § 23  
 'Iyarūsālēm lo tradusse in lingua greca con Yoḥannes. Il Vange- § 24  
 lo di Māriqos, Pētros lo tradusse in lingua greca nella terra di  
 Romē. Il Vangelo di Luqās un altro Luqās lo tradusse in lingua § 25

Turn.) Lips. p. 3, Sch. (De LXX discipulis etc.) p. 127.13, Turn. p. 64    2 Qalamēntos] Σ; Qalāmiṭos Y; Qalēmēntos Π; ὡς ἰστορεῖ Κλήμης ἐν πέμπτῃ τῶν ὑποτυπώσεων Lips. p. 3, Sch. (De LXX discipulis etc.) p. 127.14, Turn. p. 64 | che...4 ecclesiastica] *non habent* Sch. (De LXX discipulis etc.) p. 127, Turn. p. 64; cf. διατάξεις τῶν ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος τοῖς ἔθνεσι ἀποσταλείσαι Lips. p. 3    21,1 Barnābās<sup>1</sup>] Σ; *om.* ΥΠ; Βαρνάβας Lips. p. 3, Sch. (De LXX discipulis etc.) p. 127.14, Turn. p. 64 | Sēstēnos] Σ; Setēnesa Y; Setinis Π; Σωσθένης Lips. p. 3, Sch. (De LXX discipulis etc.) p. 128.1, Turn. p. 64    2 Qēfās] Κηφάς (Κη[φάς] Lips.) Lips. p. 3, Sch. (De LXX discipulis etc.) p. 128.1, Turn. p. 64 | Pētros] ὁμόνυμος Πέτρῳ Lips. p. 3, Sch. (De LXX discipulis etc.) p. 128.1, Turn. p. 64    3 Mātēwos] Σ; Māttyās ΥΠ; ματθαῖος [i.e. ματθίας] Lips. p. 3; Ματθίας Sch. (De LXX discipulis etc.) p. 128.1, Turn. p. 64; Ματθαῖος *in ms.* C *ad* Sch. (De LXX discipulis etc.) p. 128.1    22,1 Mātēwos] *non habet* Sch. (De LXX discipulis etc.), *sed pro* Ματθίας (cf. | 21) Sch. (De LXX discipulis etc.) p. 128.1, Ματθαῖος *ms.* C *ad* Sch. (De LXX discipulis etc.) p. 128.1    2 Barnābās] ΣΠ; Barnābas Y; βαρσαββάς Lips. p. 3, ; Βαρσαββάς Sch. (De LXX discipulis etc.) p. 128.3, Turn. p. 64 | Qilinos] Σ (a ΚΑΙΛΙΝΟΣ *male distincto suspicor*); Qalēnās Y; Qalinos Π; καὶ λίνος Lips. p. 3, Turn. p. 64; καὶ Λίνος Sch. (De LXX discipulis etc.) p. 128.3    | Ṭimotēwos] Τιμοθέω Lips. p. 3, Sch. (De LXX discipulis etc.) p. 128.3, Turn. p. 65    3 Pawlos] ΣΥ; Pāwlos Π; Παῦλος Lips. p. 3, Sch. (De LXX discipulis etc.) p. 128.3, Turn. p. 65    | Tādēwos] Θαδδαῖος Lips. p. 3, Sch. (De LXX discipulis etc.) p. 128.4, Turn. p. 65    | Qalēwopās] ΣΥ; Qalāyopā Π; Κλεόπας Lips. p. 3, Sch. (De LXX discipulis etc.) p. 128.4, Turn. p. 65    23,1 Mātēwos] Σ Zuurm.; *om.* ΥΠ; Τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον Sch. (Quattuor sunt Evangelia) p. 129.6, Turn. p. 65    2 'Iyarūsālēm] ἐν Ἱερουσαλὴμ Sch. (Quattuor sunt Evangelia) p. 129.7, Turn. p. 65    | Yoḥannes] ὑπὸ Ἰωάννου Sch. (Quattuor sunt Evangelia) p. 129.7, Turn. p. 65    24,2 Māriqos] Σ; Mārqs ΥΠ Zuurm.; Τὸ κατὰ Μάρκον Sch. (Quattuor sunt Evangelia) p. 129.8, Turn. p. 65    | Pētros] ὑπὸ Πέτρου Sch. (Quattuor sunt Evangelia) p. 129.8, Turn. p. 65    3 Romē] ἐν Ῥώμῃ Sch. (Quattuor sunt Evangelia) p. 129.8, Turn. p. 65    25,1 Luqās<sup>1</sup>] Τοῦ (τὸ Turn.) δὲ κατὰ Λουκᾶν ὑπὸ Λουκᾶ μαθητοῦ ὑπάρχοντος τοῦ ἀποστόλου Παύλου Sch. (Quattuor sunt Evangelia) p. 129.13-14, Turn. p. 65 | un...2 greca] Σ Zuurm.; (*per homoeoteleuton*) *om.* ΥΠ

- በነገር ፡ ጽርእ ፡ እስመ ፡ ውእቱ ፡ ረድኡ ፡ ለጳውሎስ ፡  
 ወከመዝ ፡ ጸሐፊ ፡ በአሐዱ ፡ መጽሐፍ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ አ  
 § 26 መኅክሙ ፡ ሉቃስ ፡ ዓቃቤ ፡ ሥራይ ፡ ፍቁራንየ ። ወግብረ ፡  
 ሐዋርያት ፡ ሉቃስ ፡ ወንጌላዊ ፡ ተርጉመ ፡ በነገር ፡ ጽርእ ፡  
 § 27 እንዘ ፡ በዕብራይስጥ ፡ ሀሎ ። ወንጌለ ፡ ዘዮሐንስ ፡ ተርጉመ ፡  
 ዮሐንስ ፡ ጳጳስ ፡ በነገር ፡ ጽርእ ።  
 § 28 ወኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ተወልደ ፡ በቤት ፡ ልሔም ፡ ይሁ E  
 ዳ ፡ በአርብዓ ፡ ወክልኤ ፡ ዓመት ፡ መንግሥቱ ፡ ለአጉሳጦስ ፡  
 § 29 ንጉሠ ፡ ሮሜ ፡ በመዋዕለ ፡ ኢሊጲድዮን ፡ መኰንን ። ተኰነ |  
 ነ ፡ እግዚእነ ፡ እምሕዝብ ፡ አይሁድ ፡ በመዋዕለ ፡ ሄሮድስ ፡ Σ40<sup>va</sup>  
 ወልደ ፡ አንጢጴጥሮስ ፡ በሃገር ፡ አስቃሎን ፡ ወስመ ፡ እሙ ፡  
 ለሄሮድስ ፡ ቆጥርያ ፡ ዘእምብሔር ፡ አራቢያ ።  
 § 30 ወኩሉ ፡ እንከ ፡ መኅሠሥ ፡ ሰሲላ ፡ ወተባሂሎ ፡ ኩሉ ፡ F  
 ከመዝ ፡ ይገብሩ ፡ ወለአጋውኒ ፡ እለ ፡ ውስተ ፡ ጽባሕ ፡ በከ  
 መ ፡ ይገብሩ ፡ በሮሜ ፡ ወበእለክስንድርያ ፡ ወበዕዳንሂ ፡ | ኩ Π127<sup>ra</sup>  
 ሎሙ ፡ ከመ ፡ ኩሉ ፡ በአሐቲ ፡ ዕለት ፡ በኅቡረ ፡ ቃል ፡ ንፌ  
 ኑ ፡ ጸሎተ ፡ በቅድስት ፡ ዕለተ ፡ ፋስካ ፡ ወዓለሙ ፡ ኩሎሙ ፡  
 እለ ፡ ኢን<ብ>ሩ ፡ ምስለ ፡ ካልአኒሆሙ ።

Testes: Σ Y Π 28,1 ወኢየሱስ ፡ ...30,6 ካልአኒሆሙ ።] *non habent* Lips. Sch. Turn. Dolb. Zuurm.

2 በነገር ፡ ጽርእ ፡] Σ; "ረ ፡ ጽርእ ፡ YΠ Zuurm. | ለጳውሎስ ፡] Σ Zuurm.; ለጳ" Y; ለጳሎው" Π 3 በአሐዱ ፡ መጽሐፍ ፡] Σ; በጃመ" YΠ; *om.* Zuurm. | አመኅክሙ ፡] Σ; አመኅክሙ ፡ Y Zuurm. (*varia lectio*); አመኅክሙ ፡ Π; እምኅቤክሙ ፡ Zuurm. 4 ዓቃቤ ፡] ΣΠ Zuurm.; ዐቀቤ ፡ Y | ፍቁራንየ ።] ΣΠ; "ንያ Y; ፍቁርየ ፡ Zuurm. 26,1 ወግብረ ፡ ...2 ሐዋርያት ፡] Σ Zuurm.; ወንጌለ ፡ Y; ወንጌል ፡ ዘማቴዎስ ፡ Π 2 ወንጌላዊ ፡] ΣΠ Zuurm.; *om.* Y በነገር ፡ ጽርእ ፡] Σ; "ረ ፡ ጽርእ ፡ YΠ Zuurm. 3 በዕብራይስጥ ፡] ΣY; "ሰጢ ፡ Π Zuurm. 27,1 ወንጌለ ፡] Σ; "ል ፡ YΠ Zuurm. 2 ጳጳስ ፡] Σ; ጳጳስ ፡ YΠ Zuurm. | በነገር ፡ ጽርእ ።] Σ; በሀገር ፡ ጽርእ ፡ Y; "ረ ፡ ጽርእ ፡ Π Zuurm. 28,1 በቤት ፡ ...ይሁዳ ፡] Σ; በቤተ ፡ ል" ዘይ" YΠ 2 በአርብዓ ፡ ...ዓመት ፡] Σ; በጃወጃዓመተ ፡ Y; በጃወጃዓመተ ፡ *lac.* Π | ለአጉሳጦስ ፡] Σ; ለአግሰጦስ ፡ Y; ለአጎሰጦስ ፡ Π 3 ኢሊጲድዮን ፡] Σ; ኢሊጲዲዮን ፡ Y; ኢሊጲዮን ፡ Π 29,2 እምሕዝብ ፡] Σ; እምሕዝብ ፡ YΠ 3 አንጢጴጥሮስ ፡] Σ; አንጢጴሮስ ፡ Y; አንጢጴ" Π በሃገር ፡ አስቃሎን ፡] Σ; አስቀሎን ፡ Y; "ረ ፡ አስቀ" Π 4 ዘእምብሔር ፡ አራቢያ ።] Σ; ዘእብሔር ፡ አራቢያ ፡ Y; "ረ ፡ አራቢያ ፡ Π 30,1 ወኩሉ ፡] ΣY; ወኩሎ ፡ Π | መኅሠሥ ፡] Σ; ማኅስስ ፡ Y; ማኅ" Π | ሰሲላ ፡] Y; ሳሲላ ፡ Σ; ሰሲላን ፡ Π | ወተባሂሎ ፡] Σ; ወተብሂሎ ፡ YΠ ኩሉ ፡] Σ; ኩሎ ፡ YΠ 3 በሮሜ ፡] ΣΠ; በሮምያ ፡ Y | ወበእለክስንድርያ ፡] Σ; ወበእለ ፡ እለክድርያ ፡ Y; ወበእለክስንድርያ ፡ Π | ወበዕዳንሂ ፡] ΣY; ወባዕ" Π | ኩሎሙ ፡] ΣY; ሎሙ ፡ Π 4 ኩሉ ፡] ΣΠ; *om.* Y | በአሐቲ ፡] ΣΠ; ዘበአሐቲ ፡ Y | በኅቡረ ፡] ΣΠ; በሕቡር ፡ Y 5 ዕለተ ፡] Σ



greca; invero egli era discepolo di Pāwlos e così scrisse in un libro, dicendo: «Vi saluta Luqās medico, diletti miei». Gli Atti degli Apostoli Luqās l'evangelista li tradusse in lingua greca, mentre (prima) erano in ebraico. Il Vangelo di Yoḥannes lo tradusse Yoḥannes *pāpās* in lingua greca.

E        Gesù Cristo nacque a Bēt Leḥēm di Yehudā nel quarantaduesimo anno di 'Ag<sup>w</sup>esāṭos re di Romē nei giorni del governatore 'Ilipidyon; fu condannato nostro Signore dal popolo dei Giudei nei giorni di Hērodes figlio di 'Antipēṭros nella città di 'Asqālon; il nome della madre di Hērodes è Qoṭeryā, della terra di 'Arābiyā.

F        Eliminata dunque ogni controversia e convenuto ognuno, così facevano. Anche ai fratelli che sono a Oriente, come facevano a Romē e a 'Elaksenderyā, e anche (a) tutti gli altri, come un tutt'uno, nello stesso giorno, all'unisono, inviamo la preghiera nel santo giorno di Fāsekā. Firmarono tutti quelli che non erano con gli altri.

ΣΥ; ὁ ἄγ. : Π | ἡ ὁμή : Σ; ἡ ὁμή : ΥΠ 6 ἡ ἡ <Π> : ] *conieci*; ἡ ἡ <Π> : Σ; ἡ ἡ <Π> : Υ; ἡ ἡ <Π> : Π | ἡ ἡ ἡ ἡ ἡ ἡ : Σ; ἡ ἡ ἡ ἡ ἡ ἡ : ΥΠ

25,4 ἡ ἡ ἡ ἡ ἡ ἡ : ΣΥΠ Zuurm. 26,3 ἡ ἡ ἡ ἡ ἡ ἡ : ΣΥΠ Zuurm. 27,2 ἡ ἡ ἡ ἡ ἡ ἡ : ΣΠ Zuurm. 29,3 ἡ ἡ ἡ ἡ ἡ ἡ : ΥΠ 4 ἡ ἡ ἡ ἡ ἡ ἡ : Σ 30,2 ἡ ἡ ἡ ἡ ἡ ἡ : Π 5 ἡ ἡ ἡ ἡ ἡ ἡ : Υ 6 ἡ ἡ ἡ ἡ ἡ ἡ : Σ; Υ; ἡ ἡ ἡ ἡ ἡ ἡ : Π; *ad caput versus* Σ

2 Pāwlos] ΣΠ Zuurm.; Pāwlos Y 26,1 Gli...2 Apostoli] Σ Zuurm.; Evangelium Matthaei Π; Evangelium Y. 3 mentre...ebraico] *non habet* Sch. (Quattuor sunt Evangelia) p. 129, Turn. p. 65 27,1 Yoḥannes] Τὸ μὲν γὰρ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον κτλ. *ante* Τοῦ δὲ κατὰ Λουκᾶν κτλ. (*cf.* | 25) *ponit* Sch. (Quattuor sunt Evangelia) p. 129, Turn. p. 65 28,2 'Agwesāṭos] Σ; 'Agesṭos Y; 'Agosṭos Π 3 'Ilipidyon] Σ; 'Ilipidiyon Y; 'Ilipēyon Π 29,2 'Antipēṭros] Σ; 'Antipēsros Y; 'Ontipēṭros Π 3 'Asqālon] Σ; 'Asqalon ΥΠ 4 'Arābiyā] Σ; 'Arābyā ΥΠ 30,3 Romē] ΣΠ; Romyā Y | 'Elaksenderyā] Σ; 'Ella 'Eskederyā Y; 'Ellaskenderyā Π



ANTONELLA BRITA

### **Il *Gadla Alēf***

Il *Gadla Alēf* è un testo agiografico ambientato in età aksumita, all'epoca dei re Kālēb e Gabra Masqal (V-VI sec.), ma scritto molti secoli dopo (XX sec.). Esso contiene il racconto inedito della lotta spirituale del monaco Alēf,<sup>1</sup> uno dei Nove Santi, considerati nella tradizione etiopica i protagonisti di quel processo di cristianizzazione che ha avuto inizio nella seconda metà del V secolo e che è noto come "seconda cristianizzazione",<sup>2</sup> denominazione coniata dagli studiosi moderni nel XX secolo per distinguere questa fase da una precedente, anteriore di circa un secolo, tramandata, tra l'altro, nella *Historia Ecclesiastica* da Rufino I, 10 e definita "prima cristianizzazione".

Il racconto è conservato in due manoscritti da me fotografati il 27 aprile del 2006 nel villaggio di Aḥse'ā, nei cui pressi si trova la chiesa dedicata al santo. La ricerca di fonti sul campo non sempre va a buon fine e spesso si trasforma in un percorso pieno di insidie e di contrattempi che costringono ad operare delle scelte e a sacrificare i propri progetti nella speranza di avere un'altra occasione per rifarsi degli insuccessi. Quando poi si lavora in territori dove anche le brevi distanze diventano enormi a causa delle difficoltà oggettive di spostamento e dove il tempo a disposizione nell'arco della giornata dipende esclusivamente dalle ore di luce disponibili, l'ansia e la fretta di portare a termine l'obiettivo prefisso si scontrano inevitabilmente con la staticità di

---

<sup>1</sup> Budge, 1928, p. 688; Colin, 1994, pp. 340-41; Getatchew - Macomber, 1981, pp. 81-87, spec. p. 87; Grierson, 2003; Irvine - Seifu, 1975, p. 18; Kinefe Rigb, 1975, p. 62, nr. 13; Raineri, 1998.

<sup>2</sup> Brakmann, 1994, pp. 117-32; Brita, 2008 e 2010; Conti Rossini, 1928, pp. 141-65; Dillmann, 1880, pp. 3-51; Getatchew, 1991; Munro-Hay, 2005; Ullendorff, 1949.

costumi e abitudini quotidiane che difficilmente ammettono stravolgimenti da parte di estranei, il cui interesse per le tradizioni culturali locali non è sempre compreso. In realtà, un primo tentativo di raccogliere questo materiale era già stato fatto nell'ottobre dell'anno precedente ma eventi avversi mi avevano costretta a rimandare. Era infatti accaduto che, all'alba dell'11 ottobre del 2005, dopo aver preventivamente preso accordi con un monaco del monastero di Alēf affinché ci accompagnasse e ci introducesse ai preti dell'*ambā* Alēf, in modo da evitare inutili e spiacevoli contrattempi, lo abbiamo trovato ad aspettarci ad 'Adwā, seduto all'ombra di un albero in un angolo della strada, intento nella lettura di un salterio. Il monaco è salito in macchina con noi e abbiamo fatto il viaggio insieme. Dabra Māḥew, nota anche come *ambā* Alēf, si trova nell'area di Beḥzā (o Be'zā),<sup>3</sup> sul versante della catena montuosa del Semēn che appartiene al Tegrāy. In linea d'aria non dista molto da 'Adwā ma la strada è assai sconnessa, per cui il tempo di percorrenza dipende sia dal tipo di auto con cui ci si muove, sia dalle condizioni atmosferiche e del percorso. Dopo oltre quattro ore di viaggio abbiamo raggiunto il villaggio di Aḥ-se'ā, che si trova alle pendici dell'*ambā*. Abbiamo lasciato lì la macchina. Il monaco che era venuto con noi e un giovane del posto sono andati a cercare il prete responsabile della chiesa, mentre io, il mio collaboratore Dāwit e l'autista Aklilu ci siamo incamminati a piedi per salire sull'*ambā*. Dopo aver percorso un po' di strada, non vedendo arrivare nessuno, abbiamo deciso di fermarci all'ombra di un grosso sicomoro e di aspettare che i due monaci e il ragazzo ci raggiungessero. Abbiamo atteso per due lunghe ore e i corvi neri che volavano sulle nostre teste non ci erano affatto di conforto: anzi, col senno di poi, in un Paese dove ogni cosa ti parla, erano proprio il presagio di un finale infausto. Infatti, dopo circa tre ore di attesa è arrivato il giovane che aveva accompagnato il monaco, da solo, con un messaggio da parte dei due monaci: quello responsabile della chiesa, impegnato nei campi, ci mandava a dire che doveva lavorare e non aveva nessuna voglia né di aprirci la chiesa, né di mostrarci il libro; quello che era venuto con noi per fare da mediatore con i preti locali aveva pensato bene di fare una scampagnata e ci mandava a dire che sarebbe andato a trovare i suoi parenti nel villaggio e che avremmo dovuto aspettare i suoi comodi prima di tornare ad 'Adwā. Inutile dire che siamo andati via senza di lui e che da allora tra di noi, per scherzo, è nata la leggenda di questo monaco che vaga di notte tra le iene sulla via per 'Adwā. Fortunatamente io quell'occasione l'anno successivo l'ho avuta.

---

<sup>3</sup> In entrambi i manoscritti sono attestate tutte e due le forme.

I due codici che ci tramandano il testo, essendo privi di una segnatura, sono stati da me identificati rispettivamente con *Gadla Alēf 1* (GA1 1) e *Gadla Alēf 2* (GA1 2).<sup>4</sup> Il primo (GA1 1) è datato 1985 A.M. (1992/93 A.D., f. 78<sup>rb</sup>) mentre il secondo (GA1 2) è datato 1937 A.M. (1944/45 A.D.). Entrambi derivano da un unico archetipo.<sup>5</sup> GA1 2 comincia regolarmente con l'*incipit* del testo (f. 3<sup>ra</sup>) ma si interrompe bruscamente all'episodio sulla nascita del santo (f. 3<sup>vb</sup>) e ricomincia daccapo al f. 6<sup>ra</sup>. Entrambi i manoscritti poi, in una lettura a parte alla fine del *gadl*, riprendono la narrazione della nascita del santo fino alla presa dell'*askēmā* (GA1 1: ff. 40<sup>va</sup>-41<sup>vb</sup>; GA1 2: ff. 45<sup>ra</sup>-46<sup>va</sup>) con alcuni dettagli in più rispetto a quelli che si trovano nell'*incipit* del *gadl*. Il testo è suddiviso in brevi letture mensili, dodici in GA1 2 e nove in GA1 1 – con l'aggiunta, in entrambi, di quella sulla nascita del santo già menzionata – ognuna delle quali si chiude con una formula di benedizione ogni volta dedicata a una persona diversa; il mese è sempre indicato sul margine superiore della pagina, in corrispondenza dell'inizio del nuovo capitoletto. L'andamento del testo in GA1 1 non è diverso da GA1 2 ma lo è la suddivisione interna delle letture: nel primo sono omessi i mesi di *Maskaram*, di *Terr*, di *Maggābit*. Al *gadl* segue una sezione di miracoli che include quaranta miracoli nel manoscritto GA1 1 (ff. 41<sup>vb</sup>-75<sup>vb</sup>) e trentanove nel manoscritto GA1 2 (ff. 46<sup>va</sup>-81<sup>vb</sup>). Tuttavia in quest'ultimo si rileva un'alterazione della loro sequenza numerica: il miracolo nr. 22 è stato contato erroneamente come nr. 23 (f. 62<sup>ra</sup>), per cui tutti i numeri seguenti risultano aumentati di una unità fino al nr. 37 che è stato ripetuto due volte (ff. 76<sup>ra</sup> e 77<sup>ra</sup>). Nel manoscritto GA1 1 invece il miracolo nr. 34 (f. 69<sup>rb-va</sup>) contiene solo la formula iniziale di richiesta di benedizione, senza racconto, e il testo del miracolo successivo, il nr. 35 (ff. 69<sup>vb</sup>-70<sup>va</sup>), coincide con il nr. 35 del GA1 2 (ff. 74<sup>vb</sup>-75<sup>vb</sup>). Ogni miracolo si apre e si chiude con una formula di benedizione anche in questo caso dedicata ogni volta a una persona diversa.<sup>6</sup> Entrambi i codici contengono anche un *salām* (GA1 1: ff. 75<sup>ra</sup>-78<sup>ra</sup>; GA1 2: ff. 81<sup>vb</sup>-83<sup>vb</sup>) dedicato al santo e il nome di

<sup>4</sup> Si veda Brita, 2010, pp. 235-36, dove viene fornita anche una descrizione fisica dei due codici.

<sup>5</sup> L'indicazione delle lezioni divergenti tra i due testi si limita ad aspetti puramente formali, rinviando a una futura edizione critica l'esame completo e il confronto testuale tra i due manoscritti, come pure l'analisi dei contenuti, in parte già messi in evidenza in Brita, 2010, pp. 239-55.

<sup>6</sup> La parte relativa ai miracoli per ragioni editoriali non ha trovato spazio in questo contributo, per cui verrà pubblicata in un'altra sede.

colui che ha donato il manoscritto alla chiesa di *abbā* Alēf: nel colofone del manoscritto GA1 1 (f. 78<sup>rb</sup>) è indicato il nome del committente che corrisponde anche al donatore, un certo «Gabra Māryām», con l'elenco di tutti i suoi familiari, mentre nel colofone del manoscritto GA1 2 (ff. 83<sup>vb</sup>-84<sup>ra</sup>) il nome del donatore (è omesso quello del committente) non si legge per intero perché scritto sul margine superiore interno del foglio in parte strappato; esso è comunque ricostruibile dalla formula di benedizione che chiude l'ultimo miracolo (f. 81<sup>va</sup>), «Tasfā Māryām Gabra Wald». Si tratta sicuramente di due persone distinte perché la formula li introduce come **አግብርቲሁ** «suoi servi». Gabra Wald è menzionato diverse volte e nel *gadl* e nei miracoli, mentre Tasfā Māryām è menzionato solo nei miracoli. I due nomi, sia nell'ultimo miracolo, sia nel colofone, sono seguiti da appellativi al femminile (*walatta ḥawāryāt*, «figlia degli apostoli», *amata šeyon*, «ancella di Sion»), segno che probabilmente questo manoscritto, in principio, era stato concepito per ospitare il nome di una donna in queste due formule.

L'importanza dei testi sull'età aksumita redatti in epoca tarda (di cui il ciclo agiografico dei Nove Santi fa parte), com'è già stato più volte sottolineato, va oltre il limite oggettivo di poter fornire elementi storici che possano aiutarci a chiarire bene il contesto in cui ha avuto origine la diffusione della fede cristiana in Etiopia. Essi forniscono un esempio straordinario di come un popolo riscrive il proprio passato, reinterpretandolo alla luce dei dati disponibili e dell'importanza devozionale che la mentalità collettiva attribuisce a questi padri fondatori del monachesimo etiopico, come latori del messaggio e della volontà divina e protettori e custodi di luoghi e di popolazioni assoggettate alle leggi di una natura non sempre clemente in un territorio meravigliosamente aspro quale quello del Tegrāy.

Di seguito verrà fornito un riassunto del contenuto di questo racconto agiografico. Nella scelta della resa del testo si è preferito rispettare il carattere letterale della sua traduzione, anche laddove i concetti espressi possano in qualche modo apparire singolari. Dal punto di vista grafico, invece, si è scelto di mantenere l'articolazione del testo in letture, introdotte dal riferimento al mese in cui vanno lette.

*Per il mese di Maskaram*<sup>7</sup>

Nella città di Cesarea viveva un uomo molto ricco di nome Awlogis con sua moglie, Tikla<sup>8</sup> Qeddest. I due erano estremamente devoti al Signore, si recavano in chiesa tutti i giorni e digiunavano ogni settimana, ma non potevano avere figli. Un giorno, avendo accolto in casa loro un monaco solitario, ricevettero da questi una notizia che li lasciò attoniti: presto sarebbe nato loro un figlio che non avrebbe avuto niente di terreno.

Nacque così il loro bambino, rosso d'aspetto, e si rallegrarono i suoi genitori e i loro parenti, e per festeggiare organizzarono un grande banchetto per i meno fortunati della città. Il piccolo era diverso dagli altri bambini: non piangeva mai, anzi, rideva e giocava con gli angeli, e i suoi genitori, avendo intuito la natura non terrena del loro figliolo, gli chiedevano di farli stare in salute a lungo. Lo battezzarono nella chiesa dedicata alla Madonna, a Cesarea, dove si riunì tutto il clero della città e, mentre gli imponevano il sacramento e il nome, una colomba bianca discese su di lui e si posò sulla sua testa, lasciando stupiti tutti i presenti che cominciarono a innalzare lodi al Signore e alla Madonna. Ritornati a casa, i suoi genitori organizzarono una grande festa, invitarono tutta la popolazione e distribuirono ai vescovi oro, argento, vesti preziose, piatti e calici d'oro da destinare alla chiesa, e ciò che era avanzato lo regalarono ai poveri, alle vedove e agli orfani. Nel frattempo quel fanciullo crebbe e si fortificò nello Spirito Santo: imparò i Salmi, i libri dei Profeti, l'Antico e il Nuovo Testamento e le Regole della Chiesa.

Qualche tempo dopo, il solitario – lo stesso che aveva annunciato la sua nascita – rapì Alēf di notte, lo condusse nel deserto di Scete e raccontò la sua storia ad *abbā* Pacomio. Il fanciullo fu accolto dalla comunità dei monaci con immenso amore, perché in lui dimorava la grazia del Signore, ma la sua improvvisa scomparsa aveva trasformato la gioia dei suoi parenti in tristezza, lacrime e lamenti. Piansero ininterrottamente per quaranta giorni e quaranta notti, insieme ai concittadini, che si erano riuniti per condividere il loro dolore. I suoi genitori decisero allora di recarsi nel deserto di Scete e, piangendo, chiesero ad *abbā* Pacomio di sollevarli dalla loro tristezza. Il monaco rispose loro di fare ritorno in pace nella loro città, in quanto il loro figliolo non era

<sup>7</sup> GAL 1 omette l'indicazione del mese.

<sup>8</sup> Il nome della madre di Alēf compare in questa forma in entrambi i manoscritti all'inizio del *gadl* (forse corruzione di Tēkla) mentre alla fine del racconto, quando viene ripetuto l'episodio sulla nascita del santo, esso ha forma 'Takla'.

parte di loro; a lui si sarebbero prostati tutti i re della terra e avrebbe soggiogato tutti i popoli e ricevuto in dono oro, argento e nobili vesti. Nell'udire questa profezia la loro tristezza si alleggerì e fecero ritorno nel loro paese. Intanto Alēf, che si era nascosto per non incontrarli, poiché «la sua mente era stata trafitta dall'amore di Cristo», aumentò le sue opere caritatevoli e ben presto ricevette l'*askēmā* per mano di Pacomio. Così rimase in quel luogo, amministrando i monaci, soddisfacendo i bisogni di grandi e piccoli e compiendo miracoli. La sua fama si sparse in tutte le regioni d'Egitto.

Poco dopo i suoi genitori morirono, a distanza di pochi giorni l'uno dall'altra: suo padre l'8 e sua madre il 14 del mese di *Sanē*. La sua pena fu immensa, pianse lacrime amare, e i monaci della comunità si riunirono per consolarlo, insieme a Pacomio che, uscito dalla sua spelonca, si adoperò per farlo calmare e tranquillizzare.

Alēf era solito vagare nel deserto, prestando aiuto a chi ne avesse bisogno. Digiunava ogni settimana e assaggiava cibo e acqua solo il Sabato. Un giorno Pacomio gli annunciò che quel deserto non era il suo punto d'arrivo e che, per trovare la salvezza della sua anima, si sarebbe dovuto rivolgere all'Etiopia, dove avrebbe avuto una discendenza spirituale e dove sarebbe stata costruita una chiesa in suo nome. Gli affidò le ali della luce che lo avrebbero trasportato ovunque avesse voluto. Nel salutare i suoi confratelli scoprì che essi avevano deciso di seguirlo, così dopo aver chiesto il permesso a Pacomio, partirono tutti insieme per recarsi in Etiopia. Giunsero nella città di Aksum e furono accolti nel palazzo reale. La loro fama si diffuse presto «in tutte le regioni d'Azēb e d'Etiopia» e tutti i re della terra si prostrarono a loro, lambivano la polvere dai loro piedi e venivano guariti dai loro mali. La terra d'Etiopia venne santificata dal calcare dei loro piedi e durante il periodo della loro permanenza, al tempo del re Kālēb e di suo figlio Gabra Masqal, in quel paese non vi fu malattia, né morte, né sofferenza, né fame, né sete, né freddo, né nudità, né tumulti, né persecuzioni; non vi furono paralitici, né zoppi, né sordomuti, né ciechi, né posseduti, né spiriti malvagi; non vi fu ingiustizia, né rapina, né azioni malvage. Regnarono la pace, l'abbondanza e il cibo – miele, latte e olio – disceso dal cielo come rugiada. Non esistevano poveri ma tutti erano ricchi e non bevevano acqua e birra, ma vino e idromele. I giudici e i principi, le persone importanti della città, le monache, gli adolescenti si prostrarono a quei santi, celebravano il loro nome e li ossequiavano. Essi, dal canto loro, santificavano la Sion celeste e il «*ābot* della legge del gran Re, con i sacerdoti che la attorniavano e con lo Spirito Santo che la coronava» [GAI 1: ff. 3<sup>ra</sup>-6<sup>vb</sup>; GAI 2: ff. 3<sup>ra</sup>-10<sup>rb</sup>].



*Per il mese di Teqemt*

Un giorno apparve l'angelo del Signore e disse ai Nove Santi, «successori dei dodici apostoli», di non rimanere in un unico luogo ma di dividersi e di andare a predicare il vangelo. La notizia della loro partenza suscitò gran clamore e malinconia in città. Anche il re Kālēb, accompagnato da suo figlio Gabra Masqal, andò a salutarli e chiese la loro benedizione, facendo un discorso di profonda fede. I santi di Rom raccontarono a Kālēb la storia del loro viaggio facendolo commuovere al punto che chiese loro di seguirli e di ricevere da loro l'*askēmā*. Poi il re promise di costruire una chiesa intitolata a ciascuno dei loro nomi, con ornamenti d'oro e d'argento e possedimenti in terre, per coltivare quanto necessario al fabbisogno dei monaci; si fece anche promettere da suo figlio, in qualità di suo erede, di custodire tutto quanto e di eseguire in ogni momento la volontà dei santi. Essi lo ringraziarono, gli diedero la benedizione e fecero ritorno nella loro regione. Poi Kālēb raccomandò al suo erede di custodire la sua legge, di onorare i suoi genitori e il suo prossimo, di onorare il Sabato, di essere un padre per gli orfani, di giudicare con rettitudine, come Costantino, di amare il digiuno e la preghiera, di recarsi in chiesa al mattino, di elargire ai poveri, agli orfani e alle vedove e di non amare la ricchezza terrena. Gabra Masqal, avendo trovato la grazia di fronte a suo padre, si prostrò dinanzi al *tābot* del Dio d'Israele e pregò di ricevere la forza per governare il suo regno. Kālēb morì, anziano ma nel pieno del suo vigore, e si riunirono il clero e i potenti della città per piangere il loro sovrano. Lo seppellirono nel sepolcro dei re [GAI 1: ff. 6<sup>vb</sup>-9<sup>vb</sup>; GAI 2: ff. 10<sup>rb</sup>-13<sup>rb</sup>].

*Per il mese di Hedār*

Gabra Masqal sedette sul trono di suo padre e organizzò un convito durante il quale vennero offerti cibi e bevande in abbondanza, innumerevoli capi di buoi, agnelli e capri furono sgozzati per l'occasione. Venne anche distribuito oro e argento ai figli dei *dabtarā* e cera e vesti preziose per la chiesa. Sacerdoti e cantori salmodiavano e cantavano suonando i timpani e chiedendo lunga vita e forza per il loro re. Una corona d'oro fu posta sul suo capo, fu ornato con abiti d'oro e di gemme scintillanti e indossò calzari d'oro. Concesse ai sacerdoti tutto ciò che desideravano e li fece sedere alla sua mensa, ordinati in base al loro grado; fece servire cibo e bevande e rivestì grandi e piccini con abiti candidi e costosi in onore della Sion celeste. Al termine, dopo aver benedetto suo padre, si recò nella reggia dove si trovavano i Nove Santi, per essere benedetto da loro. Si impegnò a costruire una chiesa intitolata a ciascuno di essi e donò loro molto oro e argento, secondo quanto desideravano.

In seguito a ciò i Nove Santi si divisero, ognuno si recò nel luogo mostratogli dall'angelo del Signore. *Abbā* Alēf si diresse a sud di Aksum e giunse in una città chiamata *Māy Dā'ro*, dove passò la notte per rendersi conto delle condizioni in cui versava. In effetti mancava l'acqua per dissetare il bestiame, in quanto la fonte più vicina non era facilmente accessibile. Il santo recitò delle preghiere e chiese al suo discepolo di farsi portare dell'acqua dagli abitanti del luogo. Volendo verificare l'operato di quella gente, si spostò in un'altra zona per osservarli ma quando essi lo videro si spaventarono molto e si prostrarono a lui chiedendogli se fosse un angelo oppure un uomo. Umilmente Alēf rispose di essere un uomo terreno, considerato niente presso gli uomini e sottomesso al popolo. Intanto il suo discepolo era tornato recando con sé pane, vino e acqua con cui lavarsi i piedi e le mani e il santo li offrì ai presenti. Mangiarono e ringraziarono tutti. Qualche tempo dopo gli uomini della città portarono del pane e del vino presso il santo, per farli benedire, ma furono bloccati dal suo discepolo perché egli stava pregando. Quando ebbe terminato li ricevette ed essi si prostrarono a lui chiedendogli come si chiamasse. Egli rivelò il suo nome e la sua città d'origine, Cesarea, e aggiunse che il nome Alēf, stesso nome di Dio, gli era stato dato da un angelo ma che non si sentiva degno di portarlo, considerandosi un peccatore. Quegli uomini gli chiesero di rimanere lì con loro ed egli si angustiò nel vedere quanto grande fosse l'amore che provavano nei suoi confronti. Rimase alcuni giorni, compiendo grandi miracoli e facendo sgorgare acqua corrente dai piedi dei grandi alberi. Gli abitanti della città, grandi e piccini, erano in giubilo. Si riunirono e, di comune accordo, decisero di costruire una dimora per il santo nella loro città. Quando però gli comunicarono la notizia Alēf spiegò loro che non poteva restare, perché Dio aveva altri progetti per lui. Essi allora fecero ritorno alle loro case tristi e sconsolati.

Una notte il santo uscì e andò in chiesa per pregare e per chiedere al Signore di mostrargli la via da percorrere. Al suo ritorno trovò che il suo discepolo, invece di pregare, aveva dormito tutta la notte e lo rimproverò severamente. Poi disse ai bambini di andare a chiamare i loro padri e ordinò loro che gli portassero tutti i malati della città e li guarì. Dopo aver impartito gli ultimi insegnamenti riprese il cammino, insieme ai suoi compagni, lasciandosi alle spalle pianti e lamenti per la sua partenza. Pervennero presso un fiume secco, i suoi discepoli erano assetati. Alēf si distanziò un po' per recitare una preghiera, benedisse una roccia e fece sgorgare una fonte, permettendo loro di dissetarsi. Poi li ammonì con discorsi «di vita e di giustizia, incitandoli a salvarsi dal demonio e a confidare nella potenza del Signore». Al termine ripresero il viaggio e giunsero presso un grande fiume. Alcuni pastori portarono in dono del latte e si avvicinarono al santo. Questi chiese loro se avevano a di-

sposizione acqua per dissetare le loro mandrie, ma i pastori si lamentarono per il fatto che l'acqua era lontana. Egli allora chiese del sale per consacrare il fiume così da mostrare la potenza di Dio. L'acqua fu resa potabile e fertile con «il sale del vaso di argilla» e per questo motivo quel luogo fu chiamato Māy Čaw. Lungo la strada, nel deserto, il santo fece sgorgare acqua in sei punti diversi. E ogni volta che davanti al suo cammino si trovava poca acqua il santo faceva aumentare il suo flusso. Proseguendo giunse in una regione alla quale diede il nome di Be'zā [GAI 1: ff. 10<sup>ra</sup>-17<sup>rb</sup>; GAI 2: ff. 13<sup>rb</sup>-21<sup>ra</sup>].

*Per il mese di Tāḥśās<sup>9</sup>*

Quando il *tābot* del Dio di Sion fu portato in Etiopia, insieme a esso giunse un uomo di nome Gabra Šeyon, figlio della sorella del sacerdote Sādoq e figlio del fratello del re Menēlek, e ricevette in eredità la città di Aḥse'ā. In suo nome quella città fu chiamata di Bārāy fino a oggi. Egli diede alla gente di questa regione la sambuca (Be'zā)<sup>10</sup> della Gerusalemme celeste, che veniva suonata davanti ad essa nei giorni di festa: per questa ragione quel luogo fu chiamato Be'zā.

Alēf pervenne in questo luogo e decise di riposarsi ai piedi del monte. Satana lo chiamò a voce alta e gli chiese quale fosse la ragione della sua venuta. Nel frattempo gli uomini della regione, attirati dalla voce del demonio, arrivarono correndo «come cavalli» e chiesero al santo chi lo avesse mandato. Egli rispose di avere fede nel Signore il quale avrebbe sottomesso la lingua di Satana, che aveva urlato dalla cima del monte. Detto questo cominciò la sua ascesa, e a ogni passo il santo faceva il segno della croce per scacciare via il demonio. Infine lo afferrò con la sua mano e gli ordinò di non farsi mai più rivedere in quel luogo santo. Gli astanti si spaventarono e si prostrarono ai suoi piedi mentre il demonio si dissolse in un nugolo di fumo. Questo fu il suo primo miracolo in quel luogo. Decise di chiamare il monte Dabra Māḥew («monte di vetro»)<sup>11</sup> poiché da esso si vedevano le città dello Ḥāmāsēn, le città di Eggalā, Aḥse'ā e Madabāy, e stabilì che quella sarebbe stata la sua destinazione. Entrò in un anfratto roccioso sul lato settentrionale del monte e cominciò a pregare, allora l'angelo fece discendere dal cielo per lui il pane e il

<sup>9</sup> Qui comincia la lettura per il mese di Tāḥśās in GAI 1.

<sup>10</sup> Dillmann, 1865, col. 530.

<sup>11</sup> Dillmann, 1865, col. 146.

calice di vino. Egli li consacrò, spezzò il pane e ne distribuì ai suoi discepoli. Per sette giorni rimase chiuso nella sua cella e venne nutrito dagli angeli con il pane della vita e il calice di vino [GA1 1: ff. 17<sup>rb</sup>-19<sup>rb</sup>; GA1 2: ff. 21<sup>ra</sup>-23<sup>rb</sup>].

Un giorno,<sup>12</sup> volendo ammirare dal basso la bellezza del monte, il santo discese con un suo discepolo e insieme fecero tre giri intorno a esso. Mentre risalivano si imbatterono in un grosso serpente che inseguì il suo discepolo e lo divorò. Alēf gli ordinò di rigurgitarlo immediatamente, soffiò su di lui lo spirito di vita, ed egli tornò a vivere. Quel serpente fu ridotto in pezzi e il suo sangue è ancora oggi visibile sulla via che conduce al monte, in modo che la gente possa toccare con mano e riferire questo suo prodigio. Tornati in cima il santo fece chiamare a raccolta i suoi discepoli e, dopo aver radunato pietre e alberi, costruirono un convento, con annessi una dimora per i pellegrini e un refettorio dove potersi sedere a tavola tutti insieme [GA1 1: ff. 19<sup>rb</sup>-21<sup>ra</sup>; GA1 2: ff. 23<sup>rb</sup>-24<sup>vb</sup>].

### *Per il mese di Terr*<sup>13</sup>

In seguito si riunirono gli uomini della regione e misero al corrente il santo dei numerosi malati e posseduti che si trovavano in essa. Egli chiese che venissero condotti presso di lui, spiegando che se fosse stato in grado di guarirli lo avrebbe fatto. Li accompagnarono, conducendoli nelle loro barelle, e davanti alla sua porta i demoni urlavano e si ribellavano. Il santo seppe guarire tutti con la sua parola. Così, in quel tempo, non vi furono più malati e sofferenti grazie ai suoi miracoli che erano «come le stelle del cielo e come la sabbia del mare».

Ai piedi di Dabra Māḥew vi era un oleastro e Satana, avendo assunto le sembianze di un leopardo, vi si era adagiato sopra e infastidiva la gente che passava di lì per andare a trovare il santo. Questi, venuto a conoscenza del fatto, si precipitò e lo trafisse insieme all'albero. Da quella fessura, visibile ancora oggi, sgorgò una fonte d'acqua terapeutica per malati e per le donne sterili. A tal proposito vi era una fanciulla incinta, il cui feto era attaccato all'utero; salì sul monte, bevve l'acqua e guarì subito. Diede alla luce un figlio grazioso e benedetto, che chiamò Alēf e ogni giorno gli raccontava le vicende del santo. Quando fu adolescente, lo condusse presso la sua chiesa e lo affidò ai monaci, dopo aver loro raccontato tutta la sua storia. Il fanciullo fu istruito

<sup>12</sup> Qui comincia la lettura per il mese di Tāḥsās in GA1 2.

<sup>13</sup> GA1 1 omette l'indicazione del mese.

nelle Sacre Scritture e nelle Regole dei monaci e ricevette l'*askēmā* degli angeli. Quell'albero si trova ancora lì e presso di esso continuano a verificarsi miracoli [GAI 1: ff. 21<sup>ra</sup>-22<sup>rb</sup>; GAI 2: ff. 24<sup>vb</sup>-26<sup>vb</sup>].

*Per il mese di Yakkātīt*

In seguito a questo evento *abbā* Alēf si ritirò nella sua spelonca e digiunò per quaranta giorni e quaranta notti. Quel monte era simile a una croce, a una capanna e a una tenda ed era irrigato da quattro fiumi. Vi erano frutteti di ogni tipo e vi vivevano molti padri santi. Lo spirito di Alēf si rallegrava nel vedere quel posto e nell'aspirarne il buon profumo. Il monastero aveva inoltre settanta finestre e cinquanta porte che non venivano mai chiuse, né di giorno né di notte. Non aveva eguali sulla terra e in Paradiso un posto come quello, dove non esisteva la notte o il giorno, il sole o la luna, perché esso viveva di luce propria e i giusti, a loro volta, vivevano di quella luce. I monaci contaminati dal peccato terreno, corrotti, agghindati con vesti ornate e preziose, non potevano vederlo e non potevano entrarvi. In esso ebbe sede il *tābot* della Vergine, costruito con oro, argento e pietre preziose, con gemme, zaffiri e smeraldi e che luccicava più del sole, della luna e delle stelle. Le sue acque erano saporite più del miele, dello zucchero e del latte del Paradiso. Ammirando quello splendore il padre santo gli dedicò un inno. Quella chiesa, dedicata alla Madonna, era nascosta e non accessibile a tutti [GAI 1: ff. 22<sup>rb</sup>-25<sup>ra</sup>; GAI 2: ff. 26<sup>vb</sup>-29<sup>ra</sup>].

*Per il mese di Maggābit*<sup>14</sup>

I prefetti locali inoltre costruirono sul monte un'altra bella chiesa intitolata al nome di Alēf, il cui ingresso, a differenza di quella dedicata alla Madonna, era consentito a tutti: monaci peccatori, persone comuni, uomini, donne, anziani, bambini e vedove. Tutta questa gente poteva sostare nella parte esterna, mentre la parte più interna era destinata agli eletti, come eredità perpetua. Alēf chiedeva e otteneva molte concessioni da sovrani, giudici e principi: oro, argento, vesti preziose, paramenti e libri sacri da destinare alla chiesa e cibo per i monaci. I tributi delle terre di Ḥāmāsēn, Šīḡag e Aḡse'ā vennero utilizzati per costruire le case, il refettorio per i monaci, per le vedove, per i

<sup>14</sup> GAI 1 omette l'indicazione del mese.

pellegrini e le mura del convento e della chiesa. La popolazione dello Ḥāmāsēn inoltre, di propria iniziativa, inviava per loro cibo, miele, olio, olive e frumento, mentre, per la chiesa, i tributi del loro oro e del loro argento, come avevano disposto i re Kālēb e Gabra Masqal. Buoi e pecore venivano ammazzati e serviti in occasione di feste solenni e innumerevoli furono le disposizioni per l'immagine della chiesa.

Qualche tempo dopo Alēf chiese ai suoi figli spirituali di costruire un sepolcro per il suo corpo, nella chiesa dedicata alla Madonna, a Dabra Māḥew, sua amata dimora. Giudici e re avevano molto rispetto per Alēf e per i suoi discepoli, eseguivano costantemente la loro volontà e il santo li assisteva nelle guerre e faceva in modo che ritornassero alle loro dimore vittoriosi e in salute. Quei giusti vegliavano sempre su di loro e per questo motivo li onoravano e ascoltavano i loro discorsi di santità. Il re Gabra Masqal, tenne fede alla promessa fatta a suo padre, assicurò ai monaci i tributi in oro, argento, vesti preziose, cibo, miele e olio. Il suo fu un regno di pace durante il quale nessuno soffrì la fame o la sete. Non vi fu siccità, né caldo eccessivo, e mai niente minacciò i raccolti: né grandine, né locuste, né bruchi, né cavallette, né topi, poiché quella terra era stata santificata con l'impronta dei loro piedi. In tutta la regione si respirava aria di amore e di pace, di allegria e di tranquillità, di delizia e di abbondanza e quando capitavano dei pellegrini gli abitanti di quel luogo facevano a gara a chi dovesse ospitarli. Quando poi vedevano un monaco correvano ad accoglierlo e gli lavavano i piedi e le mani. I monaci, inoltre, consacravano i malati con formule rituali per guarirli e scacciavano i demoni [GAI 1: ff. 25<sup>ra</sup>-28<sup>ra</sup>; GAI 2: ff. 29<sup>ra</sup>-32<sup>ra</sup>].

#### *Per il mese di Miyāzyā*

Alēf visse da recluso per settanta anni a Dabra Māḥew, stando in piedi come una colonna. Ai lati del suo corpo sistemò degli aculei di ferro che gli ferivano i fianchi e le sue lacrime scorrevano come pioggia, senza interruzione; non chiudeva mai gli occhi per farli riposare e amava il silenzio. Ogni giorno compiva migliaia di prostrazioni, quattromila al mattino e settemila durante la notte. Il suo sudore scorreva «come un rivolo di pioggia e come le onde del mare» e veniva raccolto in un recipiente e usato per guarire i malati e i paralitici.

Un giorno si manifestarono a lui: il Signore, attorniato da migliaia di angeli (Mikā'ēl, Gabre'ēl, Surāfēl, Kirubēl, Afnin, Rāgu'ēl, Sāqu'ēl, Rufā'ēl, 'Ure'ēl, Suryāl, Sadākyāl); la Madonna, accompagnata dalle vergini, da quarantatre donne sante, dai quattro evangelisti, dai quindici profeti, dai dodici apostoli, dai settantadue discepoli, dai cinquecento confratelli, dai trecentodi-

ciotto ortodossi del Concilio di Nicea, dai duecento membri del Concilio di Efeso, dai centoquaranta<sup>15</sup> del Concilio di Costantinopoli, dai quattrocento fanciulli; Davide, re d'Israele, con il suo *māsanqo*, mentre cantava i versi dei Salmi. Il Signore gli parlò e gli annunciò la sua imminente morte. Gli disse che lo avrebbe fatto riposare dal suo lavoro e che gli avrebbe concesso in eredità la città dove scorre latte e miele, per aver rifiutato il mondo; gli avrebbe concesso inoltre le nozze nei cieli, per essersi astenuto dalle nozze terrene. Gli disse che lo avrebbe fatto sdraiare nel grembo di Abramo, di Isacco e di Giacobbe e, in virtù del fatto che era rimasto in piedi per settanta anni, trafiggendosi i fianchi con aculei di ferro aguzzi, che lo avrebbe fatto regnare per settanta anni nella Gerusalemme celeste, con i re giusti e con i martiri. Gli promise che i nomi di tutti coloro che avessero scritto o commissionato il suo *gadl* sarebbero stati scritti nel libro della vita, e che chi avesse sfamato l'affamato e dato da bere all'assetato nel suo nome avrebbe ricevuto da mangiare il pane della vita e da bere l'acqua della vita che scorre nell'Edom del Paradiso. Gli promise anche che avrebbe accolto nel Suo regno chiunque avesse prestato, nel suo nome, aiuto ai sofferenti e che avrebbe protetto da ogni male, dando sollievo e riposo ai loro padri, chiunque avesse chiamato i propri figli con il suo nome. Detto questo gli concesse il *kidān* e la possibilità di contemplare: la grandezza degli angeli e degli Apostoli; l'onore dei profeti e la grandezza dei martiri; la gloria di Maria, Sua madre; la grandezza di Giovanni, che Lo aveva battezzato nel Giordano, e quella di Michele, angelo del Suo consiglio, e di Gabriele, portatore del lieto annuncio; la magnificenza dei Quattro Animali, dei ventiquattro sacerdoti del cielo e dei quattro evangelisti, che hanno annunciato la parola divina e attinto ai torrenti della lode; la grandezza dei giusti, che recano nell'animo la croce della Sua morte. Ancora gli disse di osservare la grandezza di Abramo, Suo amato, di Giacobbe, Suo fedele, di Isacco, Suo servitore, di Noè, Suo servo, di Davide, re fedele, di Samuele, di Isai, di Elia [...].

Nell'udire queste parole un tremore si impossessò del corpo di Alēf, sentì che le forze gli venivano a mancare e aveva l'aspetto di un cadavere. Gli angeli lo afferrarono e lo sostennero, incoraggiandolo, mentre il Signore, dopo aver ribadito il suo giuramento, scomparve dalla sua vista [GAI 1: ff. 28<sup>ra</sup>-31<sup>va</sup>; GAI 2: ff. 32<sup>ra</sup>-35<sup>rb</sup>].

---

<sup>15</sup> «Cinquecento» nel GAI 1.

*Per il mese di Genbot*

Il santo riuni tutti i suoi discepoli e raccontò loro l'accaduto. Poi si ammalò e l'11 del mese di Maggābit rese la sua anima. Essi piansero e furono distrutti dal dolore. Lo seppellirono, cantando e innalzando inni di lode al Signore, nella chiesa dedicata alla Madonna, costruita nelle viscere di Dabra Māḥew, dove solo i suoi discepoli potevano accedere. *Abbā Dān'ēl* fu nominato suo successore a capo del monastero costruito all'interno del monte. Quel luogo sembrava il paese dei beati e tutti godevano di ottima salute: non vi era né sofferenza, né malattia, né morte, né tristezza, né fame, né sete perché in esso sgorgava l'acqua della vita e il suo odore soave rapiva i cuori. Dabra Māḥew era dunque attraversato da quattro fiumi: uno scorreva sul lato orientale e veniva chiamato Māya Ṣēnā,<sup>16</sup> in virtù del suo profumo; uno scorreva sul lato occidentale; uno scorreva sul lato meridionale e veniva chiamato Māya Deldel; uno sul lato settentrionale.<sup>17</sup> Tutti e quattro avevano origine all'interno del monte, irrigavano i rigogliosi vigneti dei monaci e attraversavano la regione di Behzā,<sup>18</sup> permettendo agli abitanti e alle loro mandrie di dissetarsi. A capo del monastero esterno al monte fu posto *abbā* Marḥa Krestos, il quale si recò presso il grande antro roccioso dove aveva dimorato Alēf e, pregando, chiese di vedere il santuario interno e il sepolcro del santo. Questi gli apparve e gli disse che non gli era consentito di vederli, ma che doveva impegnarsi a guidare il suo popolo nella rettitudine e nella giustizia affinché anche egli potesse divenire immagine dei cieli. Il monaco allora si recò nel convento e raccontò quanto gli era appena successo. I monaci rimasero attoniti e innalzarono beatitudini.

Un giorno Marḥa Krestos andò nel vigneto per controllare che ogni cosa fosse al suo posto e trovò i suoi discepoli che si intrattenevano con alcune donne. Questi, colti sul fatto, impallidirono e cercarono di giustificarsi adducendo banali scuse. Il monaco li picchiò con una scutica e li rimproverò severamente. Le donne, spaventate, scapparono in tutte le direzioni, mentre i monaci bastonati chiesero perdono; promisero di non ripetere più lo stesso errore, fatto nell'ignoranza, e pregarono di essere istruiti nell'opera e nella legge dello spirito. Allora Marḥa Krestos tornò al monastero, raccontò agli altri monaci ciò che era successo e dispose che il vigneto fosse custodito da loro a tur-

<sup>16</sup> Dillmann, 1865, col. 1309, **ṢṢ**, *odor*.

<sup>17</sup> Manca il nome degli altri due fiumi in entrambi i manoscritti.

<sup>18</sup> *Sic* in entrambi i codici.



no. Súbito due di essi furono benedetti da lui e dagli anziani e presero il posto di quei discepoli peccatori che fecero ritorno nel loro paese. Per questo alternarsi di monaci nel vigneto da quel giorno quella terra prese il nome di Medra Falāsi («terra del pellegrino»). Quei monaci furono graditi all'abate in quanto incrementarono la dedizione al lavoro e le viti davano frutti tre volte all'anno. Resero quel luogo simile a Medra Sakēm,<sup>19</sup> caverna doppia.<sup>20</sup> Piantarono inoltre molte piante e verdure per il fabbisogno dei monaci e offrirono i loro frutti e il vino anche a re, giudici e principi, ricevendo in cambio oro, argento e vesti preziose, e la commemorazione del santo Alēf ogni mese tutti gli anni [GAI 1: ff. 31<sup>va</sup>-35<sup>ra</sup>; GAI 2: ff. 35<sup>rb</sup>-39<sup>ra</sup>].

*Per il mese di Sanē*

Vi era un monaco di nome *abbā* Yesḥaq, uomo pio e senza malizia che si recava in chiesa a tutte le ore del giorno e della notte e non parlava con nessuno. Indossava il cilicio e non vedeva il volto di una donna da quando era bambino. Digiunava tutte le settimane e si nutriva solo di ortaggi selvatici. Un giorno ebbe la fortuna di vedere il monastero all'interno del monte e il suo santuario; si innamorò di quel luogo a tal punto che decise di morire lì. Uno dei monaci gli mostrò anche il sepolcro del santo Alēf, il refettorio dei solitari e il luogo in cui si trovava l'acqua curativa che aveva il sapore del miele e del latte e gliene diede da bere. *Abbā* Yesḥaq allora si calò in una buca, avendola scelta come sua dimora, ma il monaco gli disse che non poteva rimanere lì e che sarebbe dovuto andare in un convento più alto e annunciare a tutti ciò che aveva visto. Quell'uomo pio pianse perché desiderava più di ogni altra cosa morire lì e pensò che per i suoi peccati non gli fosse consentito. Mentre il

<sup>19</sup> Cfr. At 7,16.

<sup>20</sup> Questo nome sembrerebbe far riferimento alla caverna di Makpela, acquistata a Abramo come sepolcro e nominata in Gen 23,9 e Gen 25,9 (cfr. Dillmann, 1865, col. 867). Il nome ebraico *Makpela* è stato tradotto nella versione dei Settanta proprio con τὸ σπήλαιον τὸ διπλοῦν, «la caverna doppia». Il testo nel manoscritto GAI 2 riporta letteralmente ወረሰይዋ : ለይእቲ : መካን : ከመ : ምድረ : ሰኬም : በዓተ : ካዕባት : ወታፈሪ : በዓመት : ፫ጊዜ «resero quel luogo simile a *Medra Sakēm*, la caverna doppia, e fruttificava tre volte all'anno» mentre nel manoscritto GAI 1 si legge ወረሰይዋ : ለይእቲ : መካን : ከመ : ምድረ : ሰኬም : በዓተ : ከመ : ታፈሪ : ካዕባት : በበዓመት : ፫ጊዜ «resero quel luogo simile a *Medra Sakēm*, la caverna, come fruttifica doppiamente ogni anno tre volte», il testo è evidentemente corrotto. Devo le informazioni bibliche riportate in questa nota alla cortesia e alla disponibilità del mio amico Leonardo Lepore.

monaco cercava di spiegargli le ragioni per cui gli era stato concesso di vedere Dabra Māḥew, egli uscì dalla buca e scomparve, ingoiato dalla chiesa. Il monaco si precipitò sul monte e raccontò l'accaduto ai suoi fratelli. In seguito morì, l'11 del mese di Maggābit, e fu seppellito nella chiesa in alto, con onore e con giubilo, e questo miracolo fu scritto nel libro della lotta spirituale del santo Alēf.

Ogni anno usciva dal sepolcro del santo una luce che aveva il colore di una rosa e il profumo dell'incenso e con essa i santi guarivano gli ammalati. La gente si radunava da ogni luogo per assistere a questo prodigio. Un monaco di nome *abbā* Besāy pregò nel mese di *Ṭeqemt* per quaranta giorni e quaranta notti chiedendo di vedere il santuario nascosto, ma uno dei suoi monaci, apparsogli in visione, gli rispose che a nessuno era concessa una cosa simile. Poi gli consigliò di non vagare da un monastero all'altro, ma di rimanere in un unico luogo per sempre [GAI 1: ff. 35<sup>ra</sup>-38<sup>va</sup>; GAI 2: ff. 39<sup>ra</sup>-42<sup>va</sup>].

#### *Per il mese di Ḥamlē*

Due fratelli di nome Ṣa'ādā e Tawalda si divisero tra di loro la regione di Beḥzā<sup>21</sup> come Caleb e Giosuè si erano divisi la terra dell'eredità. Essi si chiamavano come i loro padri ebrei, quei leviti che erano giunti con il *tābot* del Dio d'Israele ed erano come i loro padri Adamo, Noè, Abramo, Isacco e Giacobbe. Erano molto ricchi e celebravano la commemorazione di Alēf ogni mese e facevano opere di bene con sollecitudine, promuovendo il suo culto [GAI 1: ff. 38<sup>va</sup>-39<sup>vb</sup>; GAI 2: ff. 42<sup>va</sup>-43<sup>va</sup>].

#### *Per il mese di Naḥasē*

Un solitario di nome Enbāqom che viveva a Dabra Māḥew profetizzò, in punto di morte, che il monastero esterno di Alēf sarebbe andato distrutto e che quel luogo sarebbe rimasto deserto, frequentato solo da uccelli rapaci e da asini selvatici. Nessun monaco sottomesso al digiuno e alla preghiera lo avrebbe più frequentato e solamente pochi uomini sarebbero sopravvissuti. Le cause di questo disastro sarebbero dipese dal progressivo degrado spirituale del suo clero. Le continue donazioni di oro, argento e vesti preziose fatte dai sovrani, in nome del santo Alēf, avrebbero infatti causato l'abbandono del ti-

---

<sup>21</sup> Sic in entrambi i codici.

po di vita spirituale a vantaggio di sollazzo e divertimento. I monaci avrebbero abbandonato ogni buona azione per dedicarsi a uno stile di vita dissoluto e voluttuoso, privilegiando la cura del corpo a quella dello spirito. I presenti, nell'udire il suo discorso, si allarmarono e decisero di fare il possibile affinché la sua profezia non si avverasse. Detto questo il monaco morì e lo seppellirono con onore, piangendo per i loro peccati. I monaci di quel monastero raggiunsero il numero di centocinquantaquattro, mentre il numero dei loro maestri, ornati con vesti d'oro, fu di quarantacinque. I monaci del monastero interno invece non ebbero né numero, né misura poiché essi osservavano la Legge e la Regola del Regno dei Cieli [GA1 1: ff. 39<sup>vb</sup>-40<sup>va</sup>; GA1 2: ff. 43<sup>va</sup>-44<sup>va</sup>].

*Sulla nascita del padre nostro Alēf<sup>22</sup>*

A questo punto del testo è inserito ancora una volta l'episodio iniziale sulla nascita di Alēf, «scelto dal ventre di sua madre come Giovanni Battista e il profeta Geremia».

Nella città di Cesarea vivevano un uomo di nome Awlogis e sua moglie Tēklā; erano molto ricchi ma non potevano avere figli e per questo si prostravano tutti i giorni nella chiesa dedicata alla Madonna che si trova nella città di Cesarea. Pregavano di giorno e di notte e digiunavano ogni settimana. Si sottoposero anche a un digiuno di quaranta giorni e si mostrarono al sacerdote. Organizzarono un banchetto per i poveri, le vedove e gli orfani, e tutta la popolazione era triste per loro, per quella condizione di sterilità. Un solitario annunciò loro che gli sarebbe nato presto un figlio che non avrebbe avuto nulla di terreno. Passati quattro mesi da quell'annuncio nacque Alēf. Ci fu grande gioia in città e i suoi genitori organizzarono un grande banchetto per tutti. Lo custodirono per quaranta giorni nella chiesa, dopodiché lo battezzarono, chiamandolo con il nome indicatogli da quel solitario, ossia Alēf. Il fanciullo fu allevato nella sapienza e nel giudizio, secondo i valori della sua stirpe, apprese le Sacre Scritture e fu pieno dello Spirito Santo. Il Signore lo ebbe in grazia ed egli si sottomise al digiuno e alla preghiera. Si recò poi nel deserto di Scete, lasciando i suoi familiari profondamente addolorati. La popolazione di Cesarea si unì a loro per dividerne la sofferenza. In seguito i suoi genitori si recarono nel deserto di Scete e raccontarono ad *abbā* Pacomio la loro storia. Alēf, al loro arrivo, si era nascosto nel vestibolo della chiesa affinché

<sup>22</sup> *Zaledatu*, «Sulla sua nascita» in GA1 1.

non lo vedessero. Pacomio spiegò loro che il destino del figlio era quello di ricevere l'*askēmā* degli angeli. Dopo pochi giorni Alēf ricevette l'*askēmā* dalle mani di Pacomio e rimase lì, amministrando i monaci e facendo innumerevoli miracoli. Pregava di giorno e di notte e assumeva cibo e acqua solo di sabato. La sua fama si diffuse in tutte le regioni d'Egitto e arrivò fino all'Etiopia [GAI 1: ff. 40<sup>va</sup>-41<sup>vb</sup>; GAI 2: ff. 45<sup>ra</sup>-46<sup>va</sup>].

## BIBLIOGRAFIA

- Brakmann, H., 1994 *Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum*, Bonn: Borengässer.
- Brita, A., 2008 "Nine Saints", in S. Uhlig (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica. Volume 3. He-N*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 1188-91.
- , 2010 *I racconti tradizionali sulla «seconda cristianizzazione» dell'Etiopia. Il ciclo agiografico dei Nove Santi*, Napoli: Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale" (Studi Africanistici. Serie Etiopica, 7).
- Budge, E.A.W., 1928 *The Book of the Saints of the Ethiopian Church. A translation of the Ethiopic Synaxarium*, Maṣḥafa Senkessār, made from the manuscripts Oriental 660 and 661 in the British Museum, 4 voll., Cambridge: Cambridge University Press.
- Colin, G., 1994 *Le Synaxaire éthiopien: Mois de Maggābit*, Turnhout: Brepols (Patrologia Orientalis, 46/3 [207]).
- Conti Rossini, C., 1928 *Storia d'Etiopia. Parte Prima. Dalle origini all'avvento della dinastia salomonide*, Bergamo: Istituto Italiano di Arti Grafiche (Africa Italiana. Collezione di monografie a cura del Ministero delle Colonie).
- Dillmann, A., 1865 *Lexicon Linguae Aethiopicae*, Lipsiae: T.O. Weigel.
- , 1880 "Zur Geschichte des axumitischen Reiches im vierten bis sechsten Jahrhundert", in *Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Phil.-hist. Klasse*, Berlin: Buchdruckerei der Königlichen Akademie der Wissenschaften (G. Vogt), pp. 3-51.
- Getatchew Haile, 1991 "Nine Saints", in Atiya Aziz Suryal (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, vol. 4 (New York: Macmillan Publishing Company), pp. 1046-47.
- Getatchew Haile - Macomber, W.F., 1981 *A catalogue of Ethiopian manuscripts microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, and for the Hill Monastic Manuscript Microfilm Library, Collegeville. Vol. V: Project Numbers 1501-2000*, Collegeville: Hill Monastic Manuscript Library. St. John's Abbey and University.
- Grierson, R., 2003 "Alēf", in S. Uhlig (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica. Volume 1. A-C*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, p. 194.
- Irvine, A.K. - Seifu Metaferia, 1975 "Alēf", in M. Belaynesh - S. Chojnacki - R. Pankhurst (eds.), *The Dictionary of Ethiopian Biography. Volume I: from early times to the end of the Zagwe dynasty c. 1270 A.D.*, Addis Ababa: Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa University.
- Kinefe-Rigb Zelleke, 1975, "Bibliography of the Ethiopic Hagiographical Traditions", in *Journal of Ethiopian Studies*, 13/2, pp. 57-102.
- Munro-Hay, S.C., 2005 "Saintly Shadows", in W. Raunig - S. Wenig (Hrsgg.), *Akten der Ersten Internationalen Littmann-Konferenz 2. bis 5. Mai 2002 in München*, Wiesbaden: Harrassowitz (Meroitica, 22), pp. 137-68.

---

Raineri, O., 1998 “Alēf”, in AA.VV., *Bibliotheca Sanctorum Orientalium. Enciclopedia dei Santi. Le Chiese Orientali*, I, Roma: Città Nuova, p. 75.

Ullendorff, E., 1949 “Note on the Introduction of Christianity into Ethiopia”, in *Africa*, 19, pp. 61-62.



PATRIZIA CARIOTI

### **L'avventura della VOC in Asia: Batavia, 'Regina d'Oriente'**

#### *La fondazione della VOC*

Il 20 marzo 1602 nasceva la Compagnia Riunita delle Indie Orientali (*Vereenigde Geoctoyeerde Oostindische Compagnie*, VOC), sulla base di una Carta, approvata dagli Stati Generali d'Olanda, che le concedeva per 21 anni il monopolio dei commerci lungo la rotta del Capo di Buona Speranza e quella dello Stretto di Magellano. In considerazione degli inconvenienti derivanti dall'esistenza di più compagnie, nonché dei notevoli profitti che un'eventuale unione avrebbe assicurato, le autorità olandesi stabilirono di dar vita a un'unica organizzazione, che raccogliesse in sé le nascenti forze economiche dei Paesi Bassi e gestisse e conducesse i commerci orientali nel nome comune delle Province Unite. Lo statuto redatto e approvato conferiva una chiara struttura alla nascente Compagnia, dotandola di organi decisionali ben precisi che ne rispecchiavano la composizione iniziale. Infatti, le Sei Camere [*kamers*] sostituivano le precedenti compagnie di Amsterdam, Zelanda (Middelburg), Rotterdam, Delft, Hoorn ed Enkhuizen. Lo statuto del 1602 avrebbe conservato la propria validità fino al 1623. Il capitale sociale ammontava a 6.459.840 fiorini, di cui 3.674.915 sottoscritti da Amsterdam, 1.300.405 da Middelburg, 469.400 da Delft, 173.000 da Rotterdam, 266.969 da Hoorn e 540.000 da Enkhuizen, le ultime quattro città, come Amsterdam, tutte in Olanda.<sup>1</sup> La spartizione delle molteplici attività legate alle spedizioni – la costruzione delle navi, la gestione dei viaggi commerciali, la compravendita

---

<sup>1</sup> Gaastra, 2003; Witteveen, 2002; Coolhaas, 1955; Gaastra, 1991; Blussé - de Moor, 1983, pp. 40-41; Caterino, 1995, pp. 53-55; Lach - Van Kley, 1993, III, pp. 40-73; Blussé, 1989; Boxer, 1990b; Boxer, 1979; Israel, 1991, pp. 12-79; Furber, 2004; Nagazumi Yōkō, 2010.

delle merci – nonché la distribuzione dei relativi profitti, veniva esplicitamente stabilita e suddivisa nella Carta: nello specifico, la metà toccava ad Amsterdam, un quarto alla Zelanda, e il rimanente quarto veniva diviso in sedicesimi e attribuito alle restanti quattro Camere, ma non proporzionalmente agli investimenti di capitale iniziale. La Zelanda, infatti, temeva di rimanere schiacciata dalla superiorità economica di Amsterdam, qualora il controllo della VOC fosse dipeso da una proporzione legata ai capitali investiti.<sup>2</sup>

Il numero dei governanti, *bewindhebbers*, venne fissato inizialmente a 76, tanti quanti erano i direttori delle precedenti compagnie al momento della fusione, ma furono ridotti a 60 nel giro di pochi anni (senza nuove nomine sostitutive in caso di decesso): 20 per la Camera di Amsterdam, 12 per quella della Zelanda e sette per ognuna delle restanti Camere. Il collegio dei XVII Signori, *Heeren XVII*, l'organo direttivo della Compagnia, era composto da otto membri eletti dalla Camera di Amsterdam, quattro eletti dalla Camera della Zelanda e un eletto da ciascuna Camera rimanente. Il 17° membro veniva scelto a turno nel gruppo della Zelanda o di una Camera minore a rotazione: in teoria, i membri della Camera di Amsterdam potevano essere messi in minoranza nelle votazioni, ma nei fatti – come si comprende – Amsterdam era senz'altro predominante nelle scelte politiche della Compagnia. Le riunioni del collegio dei XVII Signori avvenivano regolarmente due o tre volte l'anno e stabilivano le linee guida della politica centrale della VOC; gli incontri si svolgevano ad Amsterdam e a Middelburg. L'avvocato della Compagnia, eletto dai XVII Signori e unico organo monocratico, tendeva ad assumere sempre più un ruolo guida negli affari.<sup>3</sup>

La Carta conferiva alla VOC pieni poteri di agire in Oriente in nome e per conto degli Stati Generali olandesi. In sintesi, la Compagnia otteneva il monopolio assoluto del commercio nei mari orientali; ad essa era assegnato il potere delegato di stipulare accordi, transazioni e contratti, di costruire forti, di nominare governatori e magistrati, di reclutare soldati. In altre parole, gli Stati Generali operavano nelle Indie Orientali attraverso la nascente società

---

<sup>2</sup> Nonostante questo, la superiorità di Amsterdam era evidente: molti dei suoi investitori agivano attraverso prestanome presso le altre Camere, insieme a un certo numero di inglesi e tedeschi che operavano presso la Borsa della città. Verso la fine del XVII secolo, ad esempio, a Middelburg figuravano 160 soci stranieri con una somma totale di 600.000 fiorini, più della metà dell'intero capitale, e di questi 108, con l'apporto di 439.000 fiorini, provenivano appunto da Amsterdam: Caterino, 1995, p. 54.

<sup>3</sup> Gastra, 2003, pp. 13-23.



privilegiata, che si faceva strumento esecutivo del governo olandese.<sup>4</sup> In tal senso, secondo lo storico Femme S. Gaastra, la VOC non era un soggetto di diritto, né godeva di alcuna delega di sovranità da parte del governo olandese, ma era una diretta emanazione di questo. Altri studiosi, invece, sono di diverso parere, perché individuano nella nascente Compagnia l'embrionale formazione di uno 'Stato nello Stato', tanto più che i maggiori enti delle due istituzioni quasi coincidevano. Nel corso del tempo, sempre meno influenza poterono esercitare le autorità olandesi sulle decisioni del collegio dei XVII Signori, sebbene queste dovessero essere approvate dagli Stati Generali: nei fatti, tale regola fu ben presto disattesa. Anche gli alti ufficiali della VOC dovevano obbedienza all'autorità suprema degli Stati Generali, ma nel concreto sfuggivano al reale controllo governativo in quanto portatori di interessi particolari non sempre allineati con quelli della madrepatria.<sup>5</sup>

Le Province Unite, grazie alla fondazione della Compagnia, avevano adottato una comune strategia economica per penetrare sui mercati orientali. Come vedremo, proprio la salda struttura interna, nonché l'autonomia di fatto acquisita ed esercitata anche rispetto alla stessa sovranità degli Stati Generali, sarebbero stati gli elementi vincenti della VOC nello scalzare il predominio iberico e nell'affermarsi quale presenza dominante nell'Asia del XVII secolo. La struttura oligarchica interna e la sua stretta connessione con i gruppi dominanti della Repubblica permettevano ai direttori di condurre gli affari badando prevalentemente ai propri interessi. La politica commerciale adottata obbligava al puntuale pagamento dei dividendi e non prevedeva l'accumulazione di un capitale di riserva, nonostante che la Compagnia avesse bisogno di grosse somme da investire nelle imprese in Asia, per cui si giunse ben presto a una cronica mancanza di liquidità. Il capitale di base non venne mai considerevolmente aumentato e si preferì, piuttosto, ricorrere a prestiti, coperti con le scorte delle merci impiegate per "manovrare" i prezzi. Dato che tali prestiti erano sottoscritti soprattutto dai direttori e dai loro familiari, risulta evidente che essi anticipavano denaro alla Compagnia senza correre alcun rischio e ricavano invece grossi interessi sulle spese dei partecipanti abituali.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Blussé - de Moor, 1983, pp. 40-41.

<sup>5</sup> Somers, 2001; Steensgaard, 1982; Gaastra, 2003, pp. 13-23; Caterino, 1995, pp. 53-55; Boxer, 1979, pp. 1-28.

<sup>6</sup> Aymard, 1982; den Haan, 1977; Mansvelt, 1922; Caterino, 1995, pp. 53-69.

*Organizzazione e struttura*

Giungere a costituire una “Compagnia Riunita delle Indie Orientali” non era stato semplice. Il Gran Pensionario d’Olanda, Johan van Oldenbarneveltdt, che ebbe parte diretta nelle trattative per conto degli Stati Generali, aveva argomentato la scelta di una fusione sulla base di due obiettivi prioritari: la sconfitta del nemico, ovvero dello schieramento iberico, le corone unite di Spagna e Portogallo, e la difesa della madrepatria, minacciata nella sua indipendenza non solo politica ma anche economica.<sup>7</sup> Tuttavia, i molteplici interessi, spesso contrapposti, di mercanti influenti e oligarchie cittadine, così come gli interessi ben distinti delle singole compagnie private esistenti, dovevano avere un preciso corrispettivo nella struttura e nell’organizzazione della VOC e allo stesso modo doveva essere loro garantito un esplicito tornaconto in termini di dividendi.<sup>8</sup> L’elemento economico, alla fine, risultò quello più convincente. Alla luce di questo, era chiaro a tutti che lanciarsi alla conquista dei mercati orientali avrebbe comportato lo scoppio di conflitti armati con portoghesi e spagnoli. La struttura e l’organizzazione stessa della Compagnia, pertanto, non potevano non tener conto della duplice funzione cui i suoi dipendenti erano chiamati: l’essere soldati e mercanti allo stesso tempo. Un compito inconsueto e di certo non semplice, come la scettica opinione dell’ammiraglio Cornelis Matelieff avrebbe rilevato qualche anno dopo, nel 1608.<sup>9</sup> Una tale dicotomia, una vocazione militare e mercantile allo stesso tempo, fu in effetti elemento connaturato alla VOC sin dalla sua fondazione. E ne rappresentò anche il tratto vincente nel periodo della sua ascesa, per gran parte del Seicento.

---

<sup>7</sup> Stapel, 1938-40, II, pp. 275-475, III, pp. 5-44; Lack - Van Kley, III/1, pp. 44-47.

<sup>8</sup> Lampante esempio di tale conflittualità ci viene dato dal caso di Isaac Le Maire, uno dei direttori della VOC all’atto della fondazione, dimessosi nel 1605: questi diede vita a spedizioni commerciali autonome che confliggevano con il monopolio della Compagnia Riunita. Era uno dei più accerrimi rivali della VOC, in alleanza con i francesi per la costituzione di una Compagnia francese. In occasione di uno dei viaggi nelle Indie Orientali, il figlio Jacob Le Maire cercò di convincere Johan van Oldenbarneveltdt a rompere il monopolio della VOC. Nei fatti i Le Maire costituirono un’altra compagnia che ‘contrabbandava’ i prodotti all’ombra della VOC, per giungere infine a fondare la *Australische Compagnie*, con il consenso della Compagnia Riunita, sebbene la diatriba proseguisse ancora a lungo. Si veda in proposito Lack - Van Kley, 1993, III/1, pp. 445-48.

<sup>9</sup> Boxer, 1979, p. 40.

Coerentemente con quanto esposto, la struttura della Compagnia riflesse questa duplice anima, sviluppando un'organizzazione centralizzata, gerarchica e militarmente efficiente, dotata di un apparato burocratico funzionante e di agile flessibilità in ambito commerciale. Come accennato in precedenza, una notevole autonomia e autosufficienza, anche rispetto agli Stati Generali, consentirono alla VOC di agire al meglio e tempestivamente, in questioni sia militari che mercantili, come nei rapporti di volta in volta stabiliti in Asia con i governi e le autorità locali, con i quali si comportava come un vero potere autonomo e indipendente. Il collegio dei XVII Signori, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, era l'organo supremo della Compagnia. La selezione dei suoi membri, che nella maggioranza dei casi non avevano alcuna esperienza diretta dell'Asia, avveniva in pieno accordo con le autorità cittadine e le locali oligarchie: ciò consentì nel tempo una sempre maggiore compenetrazione della *leadership* della VOC con gli interessi economici delle principali città dei Paesi Bassi. Il connubio tra classe governante e classe mercantile fu foriero di critiche: in effetti, in caso di lamentele, proteste o finanche denunce contro possibili abusi o comportamenti scorretti della VOC, i querelanti trovavano a dirimere tali controversie gli stessi attori contro i quali le istanze venivano sollevate. Ciò dimostra il profondo e stratificato tessuto sociale nel quale la Compagnia aveva sviluppato le proprie radici e l'identità di fini e di interessi creatosi tra le oligarchie olandesi e la dirigenza della VOC. A partire dal 1650 circa, una sorta di commissione permanente preposta a tali compiti, *haagsche besoignes*, raccoglieva e leggeva la corrispondenza e la documentazione in arrivo, selezionava il materiale, preparava le risposte e sottoponeva al collegio dei XVII Signori la documentazione da firmare e sottoscrivere: a quest'ultimo spettava la decisione ultima.

Gli investimenti di capitale nei viaggi commerciali della Compagnia, infatti, provenivano da un ampio spettro degli strati sociali della popolazione, dai commercianti ai banchieri, dagli aristocratici ai politici, dagli artigiani ai lavoratori salariati, coinvolgendo anche numerosi investitori stranieri. I soci abituali, *participanten*, avevano diritto alle rispettive quote di utili, ma non avevano alcun potere nelle decisioni effettive. Tra i vari soci venivano scelti degli *hooftparticipanten*, soci principali, ai quali veniva affidato il potere decisionale nella conduzione degli affari.<sup>10</sup> Ognuna delle sei Camere poteva organizzare in autonomia le proprie spedizioni mercantili, dall'allestimento del-

---

<sup>10</sup> Gaastra, 2003, pp. 29-37; Boxer, 1988, pp. 81-104; Caterino, pp. 53-69; Blussé - de Moor, 1983; Blussé, 1989.

la flotta al numero delle navi, dal reclutamento degli equipaggi all'imbarco delle merci; tuttavia, competeva ai XVII Signori approvare la struttura e la composizione definitiva della spedizione commerciale in partenza per le Indie Orientali, che avrebbe issato lo stendardo della Compagnia: la bandiera olandese a tre strisce orizzontali con il marchio VOC nella parte bianca, sormontato dell'iniziale della Camera cui apparteneva la nave.<sup>11</sup>

Con il progressivo sviluppo dei commerci e delle relative basi in Asia, divenne sempre più necessario per la Compagnia avere un quartiere generale in loco, stabilito – come vedremo – a Batavia, l'attuale Jakarta, nel 1619, con l'assegnazione di un governatore generale. Posto sotto il controllo della sede centrale di Batavia, in ogni singola sede fu nominato un *opperhofdt*, capo dell'agenzia, comunemente chiamato 'governatore', per provvedere alla gestione locale.<sup>12</sup> In ogni sede, agli ordini del governatore si trovava uno *staff* di alti ufficiali di vario grado e con mansioni diversificate, non ultima quella di redigere i registri delle attività commerciali. Altra importante funzione svolgevano gli interpreti, gli unici in grado di comunicare direttamente con la realtà circostante, anche in collaborazione con gli interpreti locali.<sup>13</sup> Tutte le sedi dovevano mandare regolarmente i loro resoconti quotidiani, *dagregisters*, alla base centrale di Batavia, che provvedeva poi a trasmettere a sua volta al collegio dei XVII Signori regolari resoconti sulle attività della VOC: *De Dagh-Registers gehouden in't Kasteel Batavia* e *De Generale Missiven* sono tra le fonti primarie più importanti.<sup>14</sup> Come si comprende, la documentazione scritta era ponderosa e richiedeva un impegno costante e significativo; i contenuti spaziavano dalle attività quotidiane più o meno regolari e monotone ai registri commerciali e di gestione della sede, dalle scelte commerciali e politiche di volta in volta perseguite agli incidenti in navigazione, dagli scon-

---

<sup>11</sup> Gaastra, 2003, pp. 29-37; Boxer, 1979.

<sup>12</sup> Ad esempio, a Hirado (dal 1609 al 1641) e poi a Deshima (dal 1641 al 1799), in Giappone, a Taiwan nella sede di *Het Kasteel Zeelandia* (dal 1624 al 1662), e a Canton (1728-1794), in Cina, per quanto concerne l'Estremo Oriente.

<sup>13</sup> Yao Keisuke, 2009, pp. 203-208.

<sup>14</sup> *Dagh-Registers gehouden in't Kasteel Batavia want passerende daer ter plaetse als over geheel Nederlands-India*, a cura di J.A. van der Chijs (Batavia – The Hague, 1888-1931); *Generale Missiven van Gouverneurs-Generaal en Raden van Indië aan Heren Zeventien der Verenigde Oostindische Compagnie*, a cura di W.Ph. Coolhaas dal I all'VIII, a cura di J. van Goor la IX, a cura di J.E. Schooneveld-Oosterling, la XI (The Hague, 1960-1995).

tri militari con i nemici iberici alla violenta conflittualità o infida collaborazione con le marinerie orientali.<sup>15</sup>

I *servants*, ovvero i dipendenti della Compagnia, erano divisi in varie categorie. I più importanti erano i dipendenti che svolgevano funzioni di carattere mercantile, di vario grado, dall'*opperkoopman*, sorta di "mercante anziano" con funzioni di comando, all'*assistent*, con funzioni di segretario-scrivano: a mano a mano che la VOC si ingrandiva, acquisendo anche possedimenti territoriali, questi stessi dipendenti si trovavano a dover svolgere funzioni burocratiche e amministrative nelle relative sedi. Un secondo gruppo era costituito dal personale militare e marittimo di ogni ordine e grado, che veniva reclutato di volta in volta prima della partenza di una flotta e che prestava servizio a bordo o a terra per un periodo determinato. Un terzo gruppo era costituito dai *predikanten*, predicatori calvinisti, dei quali in genere si parla poco negli studi sull'espansione europea in confronto al grande spazio dato ai missionari cattolici, soprattutto gesuiti, ma che pure ebbero un ruolo rilevante nel contesto orientale, come ad esempio a Taiwan, al momento dell'insediamento olandese sull'isola.<sup>16</sup> Lo stesso Jan Pieterszoon Coen ne postulava la presenza per favorire la disciplina e l'educazione dei marinai e dei soldati olandesi, oltre che dei futuri coloni. In ultimo venivano gli artigiani e i carpentieri, genericamente chiamati *ambachtlieden*, che ricevevano una paga migliore rispetto ai semplici soldati o marinai, dato il loro alto livello di specializzazione. Il personale era assoldato attraverso delle liste nominative, alle quali tutti erano liberi di iscriversi: ma, spesso, le richieste per le posizioni più umili venivano fatte da elementi poco raccomandabili, che sceglievano di imbarcarsi sulle navi dirette in Oriente per avere un'ultima occasione di cambiare vita.<sup>17</sup>

### *L'ascesa della Compagnia Riunita*

Come accennato, erano pochi i Direttori della VOC che avessero al loro attivo una personale esperienza in Asia; nella maggioranza dei casi, si trattava

---

<sup>15</sup> Esula dal presente lavoro prendere in esame le profonde conflittualità esistenti, ad esempio, con il mercantilismo cinese, in merito alle quali si sono svolte precedenti ricerche: nel contesto dell'Asia orientale, alla metà del Seicento, fu la temibile organizzazione dei Zheng a tenere testa alla VOC. Si veda in proposito: Carioti, 1997; Carioti - Caterina, 2010; Carioti, 2006a.

<sup>16</sup> Sull'insediamento olandese a Taiwan, si veda: Carioti - Caterina, 2010; Carioti, 2006a.

<sup>17</sup> Boxer, 1979, pp. 4-11; Gaastra, 2003, pp. 66-93; Caterino, 1995, pp. 53-69.

di una conoscenza indiretta piuttosto fumosa e poco attendibile. Il collegio dei XVII Signori cercò di ovviare a una tale oggettiva disfunzione, dando vita, nel giro di pochi anni, a un Alto Consiglio [*Hoge Regeering*] con sede nelle Indie, con a capo un governatore generale. Le finalità erano evidenti: rendere la struttura della Compagnia quanto più efficiente possibile, per ottimizzarne le attività, dunque i risultati, e con essi i profitti.<sup>18</sup> In un'epoca in cui in Europa si era prossimi alla definizione di una teoria del mercantilismo, le Province Unite davano vita con la VOC a una sorta di gigantesca e primordiale società per azioni, esplicita emanazione dello Stato, un esperimento economico perfettamente riuscito, che in pochi anni consentì agli olandesi di smantellare il monopolio iberico nei traffici orientali e di affermare la propria egemonia tra le presenze europee in concorrenza sui mercati asiatici. Anche in patria la Compagnia era divenuta la più importante impresa nazionale che, oltre a procurare ingenti profitti agli investitori, dava lavoro a migliaia di persone tra olandesi e altri europei.<sup>19</sup>

Un tale successo era in parte ascrivibile a un'attenta strategia di espansione, che trovava anche nelle capacità dei singoli un'adeguata attuazione: in altre parole, la scelta degli uomini giusti per gli incarichi di responsabilità era fondamentale, così come lo era godere di un'autonomia decisionale che tenesse conto delle reali circostanze in cui la VOC si trovava a operare e desse immediata ed efficace risposta alle istanze che si presentavano di giorno in giorno. Se l'Alto Consiglio delle Indie, con il suo governatore generale, rispondeva già in parte a tale esigenza, la Compagnia necessitava anche, contestualmente, di una sede stabile più vicina all'area operativa, una postazione che si potesse raggiungere facilmente e si trovasse in prima linea rispetto alle principali correnti di traffico: era indispensabile stabilire una base nelle Indie Orientali che fungesse da quartiere generale, dove insediare il Consiglio delle Indie e il suo presidente, il governatore generale.

Nel processo di riorganizzazione degli organi decisionali della Compagnia, aveva avuto parte diretta l'ammiraglio Cornelis Maatellieff, che, soprattutto dopo aver sperimentato il fallimento dei suoi attacchi alle basi iberiche, più di una volta aveva ribadito ai XVII Signori, anche attraverso copiose relazioni scritte, la necessità di una struttura, sul modello portoghese dell'*Estado*

---

<sup>18</sup> Gastra, 2003, pp. 13-36; Caterino, 1995, pp. 53-69; Coolhaas, 1955; Boxer, 1988, pp. 81-104; Boxer, 1979; de Groot, 1981; Mansvelt, 1922.

<sup>19</sup> Blussé - de Moor, 1983, pp. 39-54; Aymard, 1982; Israel, 1991; Somers, 2001; Steensgaard, 1982.

*de India*, che rispondesse alle reali esigenze dell'espansione olandese in Asia. Gli obiettivi individuati erano tre: creare un Alto Consiglio delle Indie, con un suo presidente, il governatore generale, di cui abbiamo già parlato; stabilire una sede permanente come luogo di concentrazione delle flotte della VOC in Asia, per ricevere gli ordini e le nuove destinazioni, per i rifornimenti, le eventuali riparazioni, i cambi di personale, ecc.; stabilire dei monopoli sulla produzione e il commercio delle spezie, che diventavano a questo punto il cuore delle attività della Compagnia. L'errore principale commesso dai portoghesi, infatti, era stato l'incapacità di acquisire il controllo diretto e immediato della produzione e del commercio delle spezie più pregiate, per cui non erano stati in grado di assicurarsi un rifornimento costante a prezzi concordati e soprattutto di garantirsi che altri non potessero approvvigionarsi alle medesime fonti, minando, di fatto, le basi stesse del loro monopolio.<sup>20</sup>

Nei primissimi anni di attività della VOC, dunque, la priorità assoluta era ritagliarsi uno spazio nei traffici interasiatici; ciò significava stabilire delle basi, se possibile sottraendole ai portoghesi e agli spagnoli, e rifornirsi di mercanzie a condizioni vantaggiose, possibilmente in regime di monopolio, sulle quali speculare nella vendita ai consumatori europei. Il primo obiettivo fu l'inserimento nel traffico delle spezie che, soprattutto nel primo trentennio di vita della Compagnia, ma anche per quasi tutto il resto del Seicento, rappresentarono una voce fondamentale nel bilancio della VOC. E un primo concreto passo fu compiuto con l'insediamento nelle Isole delle Spezie a partire dal 1605.<sup>21</sup> Nello stesso anno, i portoghesi furono espulsi da Tidore, che nel 1606 fu riconquistata e tenuta per mezzo secolo dagli spagnoli provenienti dalle Filippine. Nel 1607, Ternate si pose sotto la protezione olandese e stipulò un contratto per la fornitura esclusiva dei chiodi di garofano. Gli abitanti delle isole Banda si trovarono costretti dalla presenza olandese a stipulare nel 1605 contratti per il monopolio delle merci, che poi annullarono, anche se non per molto, sotto l'influenza dei concorrenti della Compagnia Riunita, i giavanesi e gli inglesi.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Van Veen - Klijn, 2001; Boxer, 1979, pp. 1-28; Gaastra, 2003, pp. 37-53; Winius, 1971; de Saldanha, 1997; de Oliveira Marques, 1998; *Id.*, 2000; Souza, 1986.

<sup>21</sup> Il 1605 segna la conquista di Forte Victoria ad Amboina e l'imposizione di un contratto per il monopolio della commercializzazione delle spezie, cfr. Furber, 2004, pp. 34-35.

<sup>22</sup> Lach - Van Kley, 1993, III/1, pp. 40-61, 62-73, III/3, pp. 1396-465; Blussé - de Moor, 1983, pp. 92-170; Furber, 2004, pp. 31-78; Israel, 1991, pp. 101-106; Arasaratnam, 1994; *Id.*, 2004; Chaudhuri, 1990; McPherson, 2004; Kearney, 2004; Shaffer, 1996.

Il primo governatore generale fu Pieter Both, nominato nel 1609, ma entrato in servizio nel 1610 e rimasto in carica fino al 1614.<sup>23</sup> La creazione di una sede stabile era divenuta essenziale e per ragioni strategiche doveva essere situata nell'area della Penisola di Malacca, il punto di passaggio obbligato attraverso cui transitava la maggior parte del commercio interasiatico: la prima scelta ricadde su Banten nel 1609 e, quasi immediatamente dopo, nel 1610, su Jacatra, situata poco oltre lo Stretto della Sonda, che, grazie alla nuova rotta individuata dagli olandesi, si presentava come la via più facile per entrare nell'arcipelago indonesiano e raggiungere direttamente le Isole delle Spezie, una città già individuata da Maatellieff e ritenuta più idonea di Banten per ospitare il quartier generale della Compagnia.<sup>24</sup>

### *La rete commerciale della VOC*

Sin dalle primissime spedizioni, i due obiettivi prioritari della Compagnia risultarono chiari: scalzare gli iberici dalle loro postazioni per prenderne il posto; stabilire accordi commerciali molto vantaggiosi con i potentati locali, con o senza l'uso della forza. In ciò appare evidente quanto l'elemento militare della Compagnia risultasse fondamentale, sia nel combattere i portoghesi e gli spagnoli, sia nell'imporre alle autorità dei vari Stati, anche e soprattutto con le armi, contratti capestro e condizioni inaccettabili. Questa tattica, di esplicita aggressione e sfruttamento, accompagnò tutto il processo di attestazione della Compagnia nelle Indie Orientali e, con l'eccezione della Cina e del Giappone, dove la VOC si trovò a dover interagire con due imperi sovrani, le strategie di espansione dei XVII Signori riscossero un notevole successo, riuscendo a imporsi nel commercio locale e in quello interasiatico.<sup>25</sup>

Nel corso della prima metà del Seicento, infatti, la Compagnia riuscì a stabilirsi saldamente nei mari orientali e a costituirvi un'importante rete di traffici, delineata dalle proprie basi. Un'incessante campagna di assalto ai capisaldi nemici fece sì che, gradualmente, la VOC si sostituisse al Portogallo e alla Spagna nel contesto asiatico, dal Golfo Persico al Golfo del Bengala, dai mari della Cina a quelli del Giappone, in un'inarrestabile ascesa: il predominio iberico, esercitato nel precedente XVI secolo, fu definitivamente smantel-

---

<sup>23</sup> Stapel, 1941, pp. 8-9.

<sup>24</sup> Boxer, 1979, pp. 1-28; Gaastra, 2003, pp. 37-53; Blussé - de Moor, 1983, pp. 92-170.

<sup>25</sup> Boxer, 1988; Israel, 1991, pp. 38-120; Aymard, 1982.



lato. Si menzionano alcune delle principali postazioni della VOC, sì da comprendere nel concreto la portata dell'espansione olandese in Asia. La Compagnia Riunita si insediò a Hirado (1609, dal 1641 a Deshima), Taiwan (Tainan, dal 1624 al 1662), e ancora nel nord e nel sud del Vietnam (1636-1637), nel Siam ad Ayutthaya (1607), sull'isola di Sumatra a Palembang (1619), sulle coste dell'India a Surat (1616) e Wingurla (1636), e ancora a Moka (1616) in Arabia, a Gombrun, Shiraz e Ispahan (1623-1625) in Persia. Batavia (1619), come si comprende, risultava centrale nella rete di commerci costituita. Inoltre, la VOC aveva numerose sedi su entrambe le sponde dello Stretto di Malacca, punto di passaggio obbligato per il traffico delle spezie, delle cottonine indiane e delle sete cinesi. Jan Pieterszoon Coen meditava anche la conquista di Macao, Manila e Malacca allo scadere della Tregua dei Dodici Anni (1609-1621) con la Spagna, un programma che fu realizzato solo in parte, ma che comunque permise alla VOC di diventare la potenza dominante nei mari orientali.<sup>26</sup>

Solo in India gli olandesi non riuscirono a scardinare del tutto il sistema commerciale portoghese, sebbene avessero quasi sempre la meglio negli scontri navali grazie alle loro navi più piccole e maneggevoli e soprattutto meglio armate ed equipaggiate. I primi successi furono ottenuti da Anton van Diemen (1593-1645), che lo stesso Jan Pieterszoon Coen aveva indicato come proprio successore.<sup>27</sup> Van Diemen fu nominato governatore generale solo nel 1636, e nonostante alcune perplessità dei XVII Signori, che lo consideravano eccessivamente esuberante, con idee e iniziative spesso troppo costose e poco remunerative,<sup>28</sup> Van Diemen rimase in carica fino alla sua morte. La sua offensiva, iniziata nel 1636, mirava all'appropriazione del commercio della cannella di Ceylon e del pepe del Malabar, le due uniche spezie di valore rimaste fuori dal controllo olandese.<sup>29</sup> Contemporaneamente van Diemen inviò

---

<sup>26</sup> Lach - Van Kley, 1993; Israel, 1991; Nagazumi, 2010; Furber, 2004; Sinnappah, 1994; *Id.*, 2004; McPherson, 2004; Souza, 1986; van Veen - Klijn, 2001; Boxer, 1967; *Id.*, 1979; *Id.*, 1988; *Id.*, 1990a; Israel, 1991, pp. 38-120; Aymard, 1982; Gaastra, 2003; Blussé - de Moor, 1983; Blussé, 1989.

<sup>27</sup> Stapel, 1941, pp. 15, 23.

<sup>28</sup> Ad esempio l'idea di inviare Abel Tasman a esplorare le coste dell'Australia nel 1642-1643 e nel 1644: Lach - Van Kley, 1993, III/1, p. 492.

<sup>29</sup> I signori del principato di Kandy, nell'interno di Ceylon, erano da molto tempo in conflitto con i portoghesi e pensavano di potersi servire degli olandesi per scacciarli. Nel 1638 la VOC conquistò Batticola a est e, nel 1640, Galle nel sud, cioè le due principali città del territorio

ogni anno, a partire dal 1636, una flotta a bloccare il porto di Goa, la capitale dell'*Estado da India* portoghese. Con la paralisi di Goa, il controllo attuato fino ad allora dai portoghesi sul *country trade* [commercio di terra] divenne pressoché impossibile e i collegamenti con Malacca e Macao vennero interrotti. Allorché anche Malacca, nel 1641, cadde nelle mani degli olandesi, che la tennero per due secoli nonostante la progressiva perdita di importanza del suo porto, il ruolo dei portoghesi nei mari orientali era praticamente finito e Macao rimase isolata.<sup>30</sup>

Gli inglesi, fondata la EIC nel 1600, seguivano a ruota gli olandesi, cercando di ritagliarsi i loro spazi in un mondo in grande fermento: l'inevitabile rivalità trovò espressione in uno scontro esplicito, breve e ufficioso, già nel 1619 (preludio alla fondazione di Batavia), seguito dalla breve alleanza della *Fleet of Defense*, dal 1620 al 1622, di fatto mirata a colpire i portoghesi a Macao nel 1622.<sup>31</sup> L'anno successivo, il "massacro di Amboina", ossia l'uccisione, da parte del locale governatore olandese, della colonia di mercanti inglesi e dei loro interpreti, accusati di tramare contro la Compagnia Riunita, ribadiva la supremazia olandese nelle Isole delle Spezie. L'incidente avrebbe dato vita a un'accesa rivalità, utilizzata dagli inglesi per scatenare due guerre contro gli olandesi (1652-1654 e 1665-1667), la seconda delle quali si sarebbe conclusa con la pace di Breda che avrebbe consentito agli inglesi di ottenere, come riparazione per il torto subito, la città di Nuova Amsterdam (l'attuale New York), in cambio della rinuncia definitiva a ogni pretesa sulle Molucche.<sup>32</sup> Da quel momento, la EIC si sarebbe concentrata soprattutto sull'India, nella quale avrebbe ben presto assunto una posizione dominante, anche grazie all'acquisizione di Bombay in seguito al matrimonio (1661) della principessa portoghese Caterina di Braganza con l'erede al trono inglese Carlo II, lasciando alle Province Unite il controllo dell'Indonesia.<sup>33</sup>

---

della cannella: Furber, 2004, p. 55, e in generale pp. 50-59; si veda anche: Sinnappah, 2004, pp. 1-32; McPherson, 2004, pp. 179-80, e in generale pp. 137-97; Gaastra, 2003, pp. 52-53.

<sup>30</sup> Watson Andaya - Andaya, 1982, pp. 37-75; Lach - Van Kley, 1993, III/3, pp. 1113-122; Gaastra, 2003, pp. 37-52; Furber, 2004, pp. 50-59; Souza, 1986.

<sup>31</sup> van Dyke, 2003, pp. 61-81.

<sup>32</sup> Lach - Van Kley, 1993, III/1, pp. 555-56; Furber, 2004, pp. 48-49; Israel, 1991, p. 273, sui conflitti anglo-olandesi, pp. 207-13, 269-79, e in generale, 197-291.

<sup>33</sup> Furber, 2004, pp. 90-94, e in generale pp. 79-124; Lach - Van Kley, 1993, III/1, p. 83, e in generale, pp. 73-88.

*Jan Pieterszoon Coen: da Banten a Jacatra*

L'energica politica di alcuni dei primi governatori generali si rivelò fondamentale per garantire la solida costruzione della VOC in Asia: tra questi non possiamo omettere Jan Pieterszoon Coen, che fu governatore generale dal 1619 al 1623 e di nuovo dal 1627 al 1629. Fu durante il suo mandato che la Compagnia Riunita compì il vero salto di qualità, riuscendo finalmente a stabilire una base permanente in Indonesia, rispondente alle reali esigenze operative: ovvero costruire una sede con edifici di proprietà della VOC e su un territorio sul quale esercitare una piena sovranità.<sup>34</sup> I precedenti governatori generali non erano riusciti nell'intento: Banten, dove la Compagnia si era insediata all'inizio, si era sviluppata notevolmente come centro amministrativo, con l'insediamento del Consiglio, ma non era riuscita a emergere come quartiere generale delle flotte. Il reggente di Banten, che governava in nome del sovrano ancora in tenera età, non aveva alcuna intenzione di concedere a una nazione straniera privilegi eccezionali sul proprio territorio, tanto più che il commercio marittimo era l'entrata più cospicua per le casse del regno: perché mai favorire la VOC con privilegi che avrebbero danneggiato l'economia di Banten?<sup>35</sup> Inoltre, il commercio del pepe era gestito dalle marinerie cinesi, che a Banten avevano una loro consistente comunità.<sup>36</sup>

Quando Coen prese servizio e giunse a Banten, si rese subito conto di avere poco spazio di manovra, sia per l'impossibilità di sottrarre il monopolio del pepe detenuto dai cinesi, sia per la forzata condivisione dei commerci cui era chiamato nei confronti della EIC, che pure avanzava i propri diritti. Già precedentemente Jacatra era stata individuata come possibile alternativa alla poco fruttuosa Banten, in quanto il principe del luogo sembrava avere un atteggiamento più favorevole nei confronti degli europei, cui era disposto a concedere maggiore libertà. Coen, pertanto, decise di rendere concreta questa possibilità: nel 1618 si mosse in tal senso, ma il conflitto che insorse con gli inglesi nella baia di Jacatra lo costrinse a cercare sostegno a Malacca. Durante la sua assenza, gli inglesi, le forze di Banten e quelle di Jacatra si alternarono

---

<sup>34</sup> Stapel, 1941, pp. 14-15.

<sup>35</sup> Furber, 2004, pp. 31-38; de Groot, 1981; Kathirithamby Wells, 1998, pp. 57-82; McPherson, 2004.

<sup>36</sup> Anche da questo punto di vista, la Compagnia doveva cedere il passo e dipendere dalla mediazione cinese. In effetti, fu proprio la pressoché totale dipendenza della VOC dalle marinerie cinesi per il rifornimento di molte mercanzie a costituire il limite invalicabile del suo sviluppo.

nell'assedio agli olandesi, ma senza alcun coordinamento. Al rientro di Coen, la battaglia fu vinta: Jacatra o, per meglio dire, la neonata Batavia diveniva il quartiere generale della Compagnia Riunita in Asia. Correva l'anno 1619.<sup>37</sup>

Oltre alla fondazione di Batavia, il grande merito di Jan Pieterszoon Coen fu quello di aver concepito una strategia di penetrazione aggressiva ma mirata ed efficace, mettendo in pratica ciò che ancora una volta l'ammiraglio Maateliëff aveva precocemente intuito: la VOC doveva prendere parte ai traffici in Asia secondo un sistema di commercio interasiatico, ovvero sostituendosi alle marinerie e piraterie orientali nella gestione dei traffici internazionali dell'Oceano Indiano e del Pacifico. Ciò significava trarre profitto dal trasporto delle sete cinesi in Giappone, dal trasferimento dell'argento dall'arcipelago nipponico all'Indonesia, dalla compravendita delle spezie del Sud-est asiatico, dell'India, del Golfo Persico. Una parte di queste merci avrebbe certamente raggiunto l'Europa, ma la maggiore percentuale dei guadagni sarebbe scaturita dai commerci interasiatici. In effetti, tale sistema ricalcava, aggiornandolo, il modello portoghese; parte della strategia di Coen venne effettivamente indirizzata a destabilizzare il più possibile le comunicazioni iberiche, con continui assalti ai galeoni spagnoli e portoghesi.

### *La 'Regina d'Oriente'*

Nonostante che Jan Pieterszoon Coen volesse onorare il suo luogo natio, chiamando Nieuw Hoorn la vinta Jacatra, i XVII Signori imposero il nome di Batavia, per celebrare la guerra d'indipendenza contro la Spagna con il ricordo della tribù dei Batavi ribellatisi all'egemonia romana. Su disegno del matematico e supervisore Simon Stevin, fu dato inizio alla costruzione dell'avamposto olandese. Emulando i portoghesi, Coen volle che fosse costruito un castello, per dominare e controllare gli ingressi via mare alla baia della città. Numerosi piccoli isolotti erano sparpagliati al suo ingresso, garantendo in tal modo acque sempre calme: era un porto ideale. La sede olandese fu completata dalla chiesa, da un viale per le passeggiate e, nel tempo, da ospedali, che servivano per ricoverare gli equipaggi malati giunti con le flotte delle Indie o gli abitanti della città colpiti dalle malattie tropicali. Fu circondata da mura intorno agli abitati, ma a differenza degli insediamenti iberici, dove rigorosamente le altre etnie, e la comunità cinese *in primis*, venivano poste esterna-

---

<sup>37</sup> Blussé, 1988, pp. 15-34; Blussé - de Moor, 1983, pp. 164-65; van der Chijs, 1887-1931; Coolhaas, 1960-2007.

mente alla cinta, nel caso di Batavia tutti gli abitanti risiedevano all'interno, anche perché fino all'armistizio stipulato alla metà degli anni '30, la città fu soggetta a numerosi assalti da parte di Banten. Ma c'era anche una ragione concreta: i cinesi residenti a Batavia avevano partecipato per oltre due terzi alle spese di costruzione della cinta muraria, così come alle altre opere pubbliche. La città era situata alla foce del fiume Ciliwong ed era protetta da cannoni e da torri di avvistamento. Il clima era piuttosto gradevole, considerando la posizione così vicina all'equatore: una brezza mattutina e una serale alleviavano la calura. Era nata la 'Regina d'Oriente'.<sup>38</sup>

La funzione di sede centrale di raccordo dei commerci internazionali della VOC era resa evidente dai numerosi magazzini adibiti alla raccolta delle mercanzie in transito. Inoltre, poiché era il luogo di raduno delle flotte della Compagnia, era indispensabile che la città disponesse di grandi quantità di cibo, poiché doveva provvedere non solo al sostentamento giornaliero della popolazione, ma anche al rifornimento delle navi che proprio a Batavia acquistavano le scorte necessarie per affrontare la navigazione verso la destinazione stabilita. E grazie alle merci in transito, la base poteva godere di cibi e bevande tra i più esotici e variati, sebbene si facesse grande festa alle navi provenienti dall'Olanda, con il tanto agognato carico di prodotti della madrepatria: carni salate, pancetta, vini e birra. La sede doveva inoltre essere perfettamente attrezzata per affrontare le emergenze: era fondamentale poter effettuare le dovute riparazioni alle navi che ne avevano bisogno, essendo Batavia lo scalo di riferimento per le flotte in viaggio da e verso l'Asia. Anche la cura delle ciurme era una necessità prioritaria: spesso gli uomini giungevano stremati, ammalati, denutriti, a volte in fin di vita, e dovevano essere rificillati e riportati in buona salute, perché i compiti che avrebbero dovuto affrontare oltremare erano estremamente gravosi.<sup>39</sup>

I lavori di raddobbo delle navi si svolgevano in città o nei cantieri sorti nelle isole al largo della costa. Erano stabilimenti di grandi dimensioni, dotati di ampi scali e di moderne attrezzature, tra cui segherie azionate da mulini a vento, come in Olanda, forge, argani, corderie e velerie. In molti casi, la VOC commissionava a questi impianti la costruzione di navi destinate ai traffici interasiatici, quando non utilizzava quelle in disarmo dalla rotta europea. Il problema principale era riuscire a procurarsi i materiali da costruzione adatti,

---

<sup>38</sup> Blussé, 2009, pp. 119-38; Lach - Van Kley, 1993, III/1, pp. 54-57; Blussé, 1988; Raben, 1996; van der Chijs, 1887-1931.

<sup>39</sup> Blussé, 2009, pp. 119-38; Niemeijer, 2005; Taylor, 1983.

perché solo in parte si poteva sopperire con le risorse locali. Il resto doveva giungere dai Paesi Bassi, a costi comprensibilmente alti e con gravi rischi di deterioramento o di perdita a causa del lungo viaggio. Inoltre, bisognava fare i conti con la mancanza di maestri d'ascia veramente preparati e di manodopera addestrata al lavoro con le macchine utensili. I tecnici giunti dall'Europa cercavano di fermarsi il meno possibile e non sempre erano capaci di trasmettere i segreti del mestiere ai loro allievi indigeni. Il porto di Batavia era protetto da due moli lunghi un migliaio di metri ciascuno e poteva ospitare fino a una trentina di navi contemporaneamente, il che ne faceva il maggiore insediamento europeo oltre il Capo di Buona Speranza.<sup>40</sup>

Il governatore generale doveva supervisionare tutte queste attività, non ultima la verifica del carico e dello scarico delle merci e i relativi registri. In aggiunta, a lui competeva la supervisione dell'operato dei governatori delle varie sedi dislocate in Asia, l'esame dei loro rendiconti e relazioni, la scelta delle strategie e delle singole politiche da adottare. Un compito immane, al quale partecipavano anche i cinque membri del Consiglio delle Indie [*Raad van Indië*], e un *Directeur Generaal*, sorta di vice-governatore che svolgeva soprattutto compiti operativi. Con il passare del tempo fu aggiunto uno *staff* per coadiuvarlo in tutte le funzioni, composto dall'ispettore generale responsabile delle succursali, dall'avvocato fiscale (una sorta di sostituto procuratore della repubblica) e un incaricato per gli affari militari e le flotte. I quattro governatori di Amboina, delle Molucche, delle Banda e di Ceylon erano rappresentati in loro assenza da consiglieri straordinari. Batavia e i suoi dintorni erano sotto il diretto controllo del governatore generale. Inoltre c'erano otto governatori che agivano a fianco dei quattro titolari di Makassar, della parte nord-orientale di Giava e del Sudafrica. Un sistema complesso che richiedeva una grande capacità organizzativa e soprattutto un controllo ferreo sulle aree di interesse strategico. Più di ogni altra cosa, infatti, era necessario coordinare l'arrivo e la partenza delle flotte della Compagnia, il relativo carico in base alla provenienza e alla destinazione, alle richieste ricevute, alle finalità specifiche: era questo il lavoro più complesso ed essenziale, poiché la rete dei traffici nel sistema commerciale interasiatico necessitava di perfetto sincronismo e precisione.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Caterino, 1995, pp. 53-69.

<sup>41</sup> Gaastra, 2003, pp. 66-107; Boxer, 1965; *Id.*, 1979; Blussé, 2009, pp. 119-38; Niemeijer, 2005; Taylor, 1983.

*Batavia, crocevia internazionale della VOC*

Il nuovo sistema di potere olandese non era poi tanto dissimile da quello portoghese, come sarebbe lecito supporre sulla base della differente struttura organizzativa: un capitalismo di Stato, quello portoghese, contrapposto a una società per azioni formalmente, anche se non sostanzialmente, privata, quella olandese. Disporre di una rete di capisaldi così vasta e articolata, significò per gli olandesi poter istituire una serie di linee di navigazione regolari che dall'Estremo Oriente al Sud-est asiatico e dall'India al Medio Oriente convogliavano a Batavia le merci più varie e disparate da distribuire sui mercati asiatici o da esportare su quello europeo. Le sete e i tessuti di cotone, le perle e le pietre preziose (spesso trattate da mercanti ebrei), il pepe e la cannella, le lacche e le porcellane, per menzionare solo alcuni dei prodotti più richiesti, viaggiavano prevalentemente sulle navi olandesi. Con il passare del tempo, la VOC divenne una gigantesca compagnia commerciale, anzi, la più grande che il mondo avesse mai visto: basti dire che nel 1669 aveva una trentina di insediamenti sparsi in tutta l'Asia, più di 150 navi mercantili, 40 navi da guerra, 50.000 impiegati e un esercito privato di 10.000 uomini. La Compagnia spesso deteneva il monopolio della produzione nei luoghi in cui si riforniva di determinate merci (le Isole delle Spezie, ma non solo) e quindi poteva stabilire in tutta libertà i prezzi a proprio esclusivo vantaggio, sia rispetto ai produttori asiatici, sia rispetto agli acquirenti europei.<sup>42</sup>

La complessa logistica del commercio interasiatico della VOC trova una chiara esposizione nei lavori di studiosi quali Femme Gaastra, Leonard Blussé, o Robert Parthesius, che hanno analizzato il funzionamento del sistema olandese, cercando di individuarne le ragioni dell'efficienza, sia in ambito propriamente commerciale, sia per lo svolgimento di compiti di difesa e dunque anche militari.<sup>43</sup> La risposta che viene data è connessa alla tipologia delle imbarcazioni utilizzate, ognuna diversa per dimensioni e classe a seconda della destinazione e delle finalità attese. Negli anni dal 1595 al 1660 il numero dei viaggi delle flotte della VOC fu alquanto variabile: circa 1.368 intorno al Capo di Buona Speranza e 11.507 nei mari orientali. Si riporta sinteticamente la struttura nel suo schema generale, con alcune delle destinazioni principali, così da poterne comprendere il funzionamento.

---

<sup>42</sup> Steensgaard, 1982; Aymard, 1982; Gaastra, 2003; Boxer, 1979; *Id.*, 1990b; Israel, 1991; Nagazumi, 2010; Furber, 2004; Sinnappah, 1994; *Id.*, 2004; McPherson, 2004; Souza, 1986; van Veen - Klijn, 2001.

<sup>43</sup> Blussé, 2009, pp. 119-38; Parthesius, 2007.

I viaggi erano naturalmente condizionati dal ritmo stagionale dei monsoni.<sup>44</sup> Lasciavano Batavia nei mesi tra maggio e luglio le navi in partenza per il Giappone, dove esportavano tessili indiani e olandesi, pelli di animali e spezie; vi si rifornivano di monete d'oro e d'argento, lacche, porcellane, sete, rame, tè e alcuni prodotti importati dalla Cina. Altre navi salpavano in autunno, per giungere a febbraio o marzo in Persia o nel Bengala, e ritornavano dopo aver completato il carico con altri prodotti cinesi, oltre allo stagno acquistato a Malacca. Le navi destinate alla costa orientale dell'India facevano vela tra aprile e agosto, passando per Ceylon per poi giungere a Pulicat; lì si rifornivano di lastroni in pietra, salnitro, tessili, diamanti e rientravano a Batavia in settembre. Per Ceylon, Surat e la Persia, le navi lasciavano gli ormeggi in settembre con un carico di spezie e ordinativi vari, in ottobre proseguivano secondo i venti per il Malabar e Wingurla, dove si rifornivano di pepe e altre mercanzie varie, tra cui noci di cocco, per rifornire Surat e Persia. Alcune navi venivano mandate direttamente in Persia e a Surat da Ceylon, con spezie, pepe, rame e stagno.

Tra febbraio e marzo le navi venivano preparate per il rientro a Batavia: sete persiane, frutti, broccati, tessili, gioielli e cavalli costituivano il loro carico. A maggio Ceylon inviava direttamente a Batavia due navi speciali cariche di cannella, che era il prodotto principale dell'isola. Tra luglio e agosto partivano le navi per il Bengala con a bordo l'argento giapponese che doveva procurare sete per il Giappone e tessuti di cotone e oppio per Giava. E ancora vanno menzionate le destinazioni di Sumatra, Malacca, il Siam (l'odierna Thailandia), ecc., che fornivano tutta una serie di prodotti destinati a incrementare i profitti della Compagnia e a mantenere il controllo sulle principali linee di comunicazione. Un ultimo cenno va fatto specifico per le Molucche, le "Isole delle Spezie", cui venivano destinate le flotte che salpavano tra dicembre e febbraio, con un carico di riso, pancetta, aceto, vino e olio, che doveva rifornire gli olandesi in servizio presso le molteplici sedi della VOC. Da esse arrivavano la noce moscata, i chiodi di garofano e il macis, che costituivano i carichi più preziosi delle flotte delle Indie, sia in relazione ai traffici con l'Europa, sia a quelli con la Cina e il Giappone.

Nel periodo tra maggio e agosto, perciò, la vita a Batavia era particolarmente movimentata, a causa dello sviluppo dei commerci interasiatici; da settembre a novembre, molte flotte erano di ritorno dalle loro destinazioni e necessitavano della dovuta manutenzione per essere pronte per la stagione suc-

---

<sup>44</sup> Si veda in proposito: Jacq-Hergoualc'h, 2002, pp. 17-22.



cessiva. Tra l'altro, occorreva rimpiazzare gli uomini deceduti, quelli che si erano ammalati e quelli che avevano disertato, spesso ingaggiando avventurieri e delinquenti, magari indigeni, che poi faticavano a sopravvivere nei climi rigidi delle alte latitudini meridionali e settentrionali. In effetti, con l'eccezione di alcuni viaggi diretti per Ceylon, tutte le navi del commercio interasiatico, così come di quello europeo, dovevano fare scalo obbligatoriamente a Batavia, che svolgeva una funzione di *hub*. Si comprende come un tale sistema, per quanto macchinoso, fosse di enorme vantaggio economico per la Compagnia: utilizzando uomini, merci e capitali già presenti nel contesto asiatico, la VOC si inseriva nei *networks* mercantili internazionali preesistenti, per affiancarsi, prima, e sostituirsi gradualmente, poi, alle marinerie orientali nella conduzione di tali commerci. Una parte dei traffici raggiungeva sicuramente l'Europa e garantiva utili considerevoli, specialmente nel periodo compreso fra il 1620 e il 1680, ma la vera speculazione derivava dal sistema di commercio interasiatico messo in opera.<sup>45</sup>

### *La mediazione cinese*

Al momento della vittoria olandese, il 30 maggio 1619, la situazione appariva piuttosto critica: tutti gli abitanti di Jacatra avevano seguito il principe regnante e trovato rifugio a Banten. Se per un verso questo significava non dover temere atti di ribellione o di boicottaggio, per un altro lasciava la Compagnia Riunita senza manodopera per la costruzione della sua base. Una situazione piuttosto inusuale quella di conquistare una città vuota. Gli unici che avevano scelto di rimanere erano i cinesi ivi residenti, con le loro attività commerciali: forse i soli ai quali un cambio nella gestione politica non creava problemi, anzi in prospettiva garantiva un possibile miglioramento.<sup>46</sup> In aggiunta, il governatore generale Coen dovette sopportare, nel seguente anno 1620, l'armistizio sottoscritto dall'Olanda con l'Inghilterra e la costituzione

---

<sup>45</sup> Blussé, 2009, pp. 119-38; Parthesius, 2007. Si veda inoltre: Nagazumi, 2010; Haneda, 2009; Kearney, 2004; Jacq-Hergoualc'h, 2002; Lach - Van Kley, 1993; McPherson, 2004; Raben, 1996; Taylor 1983; Wills, 1982; Arasaratnam, 1994; *Id.*, 2004. Ancora, di approfondimento: Arasaratnam, 1998, pp. 261-88; Bhawan, 2009, pp. 139-61; na Pombejra, 1998, pp. 107-30; van Goor, 1986, pp. 83-106; de Groot, 1981; Nagashima, 2009, pp. 192-228; Ōta, 2010, pp. 5-25; Prakash, 1986, pp. 19-32; Shimada, 2010, pp. 147-65; Tsukahara, 2010, pp. 223-40; Wada, 2010, pp. 166-87.

<sup>46</sup> Blussé, 1988, pp. 73-96, 97-155.

della *Fleet of Defense*: per l'energico governatore, che aveva appena combattuto e vinto i rivali inglesi, era davvero un boccone indigesto.<sup>47</sup>

Nella neonata sede di Batavia, la mediazione cinese e il suo coinvolgimento nella costruzione della città e del suo *network* commerciale furono essenziali. Il cinese Jan Con, nome con cui è conosciuto nelle fonti olandesi, divenne il braccio destro dei delegati della VOC: egli rimase una delle personalità più importanti della locale comunità cinese e attese alle funzioni di consigliere di fiducia per le autorità della Compagnia. Indefesso lavoratore, nel corso di un ventennio si affiancò a governatori generali quali Jan Pieterszoon Coen, o finanche Anton van Diemen. La stessa gestione di gran parte dei lavori pubblici per edificare la città di Batavia fu assegnata a Jan Con, che godeva della massima stima e fiducia. Gli appalti per la costruzione dei canali, la bonifica di nuove terre e la loro coltivazione, l'assunzione di mano d'opera tra gli stessi cinesi, così come l'esazione delle tasse sulle attività dei propri connazionali, furono compiti che Jan Con svolse su mandato e per conto degli olandesi.<sup>48</sup>

Ancor più significativo, le autorità di Batavia gli delegarono più volte la conduzione dei commerci della VOC, garantendogli un credito eccessivo, di fatto impossibile da riscuotere. Anton van Diemen ne trasse il dovuto insegnamento, ritenendo che la presenza cinese non fosse solo rivolta a un'intermediazione dei traffici con la dovuta commissione, ma che tendesse ad appropriarsi della gestione in sé delle transazioni commerciali e in questo il governatore generale centrò appieno la questione.<sup>49</sup> In effetti, dietro la funzione indispensabile di mediatori quali Jan Con, esistevano ben precise esigenze, che di certo non coincidevano con quelle degli europei. Il commercio delle giunche cinesi, che liberamente approdavano e salpavano da Batavia, è senz'altro un elemento di notevole interesse. Pur avendo rigidamente imposto il monopolio su tutti i commerci in entrata e in uscita dal proprio quartiere generale, la Compagnia Riunita doveva riconoscere l'impossibilità di porre sotto il proprio controllo le marinerie cinesi, e per quasi tutto il Seicento, di stabilire un accesso commerciale diretto alle coste continentali della Cina.<sup>50</sup> Nell'acuta strategia di espansionismo perseguita, tra gli obiettivi non poteva certo mancare la Cina, la vera, ultima meta di tutti i navigatori europei: il con-

---

<sup>47</sup> Van Dyke, 2003, pp. 61-81.

<sup>48</sup> Blussé, 1988, pp. 49-72.

<sup>49</sup> Stapel, 1941, pp. 22-23.

<sup>50</sup> Wills, 1974; *Id.*, 1984.

tinente cinese rappresentava la grande sfida, la posta per la quale valeva la pena di giocare il tutto per tutto.<sup>51</sup>

Il commercio delle giunche cinesi a Batavia era di gran lunga antecedente all'arrivo della VOC, e il flusso di commerci gestito dalle marine cinesi su Batavia riforniva la Compagnia proprio di quei prodotti cinesi che altrimenti non avrebbe potuto ottenere, quali le sete di Zhengzhou, lo zucchero, le porcellane, la carta, vari oggetti in legno, frutta fresca ed essiccata; in cambio esportavano monete d'argento, prodotti tropicali e spezie, il pepe indiano ad esempio, avorio e corno, varie droghe. In effetti, le navi cinesi lasciavano Batavia per recarsi a Nagasaki, dove si univano ai navigli cinesi che facevano la spola con il meridione della Cina, e in particolare con il Fujian, chiudendo così un circuito che collegava anche l'intero Estremo Oriente.<sup>52</sup>

### *Il 'quartiere giapponese'*

Batavia ospitò sin dagli inizi anche una piccola presenza giapponese, che lo storico Murakami Naojirō numera in 108 nel 1632, su un totale complessivo di 8058 residenti.<sup>53</sup> Già dalla fondazione della base VOC a Hirado, nel 1609, i delegati della Compagnia Riunita avevano apprezzato la straordinaria abilità dei giapponesi nel combattimento: sembra che nel 1611 alcuni di essi fossero imbarcati sulle navi della VOC in partenza dal Kyūshū per Java. Di certo lo furono nel 1613: Hendrick Brouwer, all'epoca a capo della sede VOC di Hirado, inviava a Jacatra 68 giapponesi, informando il Governatore Generale Pieter Both, nella lettera del 29 gennaio 1613, che per problemi di capienza delle navi, non aveva potuto mandare i 300 uomini richiesti. Nel 1615 a Hirado veniva stipulato un contratto triennale con 59 giapponesi, assoldati al servizio della Compagnia Riunita prevalentemente in qualità di marinai e combattenti, ma anche con alcuni carpentieri tra di essi. I soldati giapponesi,

---

<sup>51</sup> Lach - Van Kley, 1993, III/1, pp. 49-53; Gaastra, 2003, pp. 37-53, 53-65; Blussé - de Moor, 1983, pp. 164-65, *passim*; Furber, 2004, pp. 31-38; Boxer, 1965.

<sup>52</sup> Si veda sul tema: Carioti, 2006b.

<sup>53</sup> Sulla 'diaspora giapponese' ben poco si è scritto, soprattutto nelle lingue occidentali: già dalla metà del secolo XVI, il secolare flusso di traffici e commerci delle marine giapponesi aveva dato vita a piccoli insediamenti sui litorali del Sud Est Asiatico, fino alle coste dell'Oceano Indiano. Si era ancora lontani dalla politica cosiddetta di 'chiusura' (*sakoku*) del *bakufu* Tokugawa, che avrebbe proibito ai giapponesi di recarsi all'estero, nonché ridotto notevolmente i rapporti internazionali dell'arcipelago, limitando dal 1641 alla sola base VOC di Deshima le presenze europee.

impavidi e in prima fila in battaglia, eccellevano nell'arte del combattimento, e furono di fatto un elemento vincente nel conflitto del 1619, all'atto della conquista di Jacatra.<sup>54</sup> I mercenari giapponesi erano molto quotati nell'intero contesto dell'Asia Orientale, e non era raro che fossero assoldati dagli europei, così come dalle locali autorità asiatiche in caso di conflitti interni. La VOC non faceva eccezione, e utilizzò il supporto bellico dei soldati di ventura dell'arcipelago in più occasioni.

Negli anni 1619-1620, il Governatore Generale Coen richiese più volte alla sede di Hirado di inviare in gran numero i mercenari giapponesi, ottenendo effettivamente significativi trasferimenti, sebbene non sia possibile calcolare con precisione il numero dei giapponesi tradotti a Batavia dalla sede VOC di Hirado. In effetti, in quei primissimi anni di insediamento a Jacatra, il supporto dei soldati giapponesi era di grande aiuto per la Compagnia olandese, per stabilire il controllo sul territorio e rendere stabile la propria affermazione: come accennato precedentemente, per un paio di decenni la Compagnia Riunita fu più volte costretta a difendersi dagli attacchi di Banten, e in questo la presenza delle truppe mercenarie giapponesi era senza dubbio preziosa.

Le autorità Tokugawa, tuttavia, non vedevano affatto di buon grado questo espatrio di giapponesi, posti al soldo della VOC e tradotti dietro compenso nelle sedi della Compagnia Riunita, *in primis* a Batavia. Già nel 1621, il *bakufu* Tokugawa proibiva alla VOC di imbarcare sulle proprie navi i sudditi giapponesi per condurli all'estero, ordinando al *daimyō* Matsuura di controllare attentamente che il veto fosse rispettato: nell'ottobre dello stesso anno 1621, avveniva l'esecuzione capitale di tre giapponesi che avevano cercato di imbarcarsi clandestinamente, violando l'ordine shogunale. Tuttavia, almeno per il momento, le navi dell'arcipelago potevano ancora recarsi oltremare, sebbene fosse ormai in atto il sistema degli *shuinsen*: all'indomani del clima di apertura internazionale del fondatore Ieyasu, il secondo *shōgun*, Hidetada, avocava a sé il diretto controllo sulle attività marittimo-commerciali dell'arcipelago. Pertanto, dalle altre destinazioni raggiunte dai mercantili giapponesi, dove pure sorgevano piccoli 'quartieri giapponesi', i *nihonmachi* (ad esempio nel Tonchino, in Siam – l'attuale Thailandia – o in Cambogia), la Compagnia Riunita poteva comunque continuare ad assoldare mercenari giapponesi.<sup>55</sup> In effetti, una volta fondata la base di Batavia, le autorità della VOC promossero

---

<sup>54</sup> Murakami, 1939, pp. 25-26.

<sup>55</sup> Si ricordano sul tema i fondamentali lavori di Iwao Seiichi, 1958 e 1960.

in più occasioni l'insediarsi di una piccola comunità di 'giapponesi d'oltremare', con prevalenza di combattenti, come si comprende, ma caldeggiando anche l'arrivo diversificato di civili con svariate mansioni, e dunque il trasferimento della relativa componente femminile, in modo da dar vita ad un insediamento stabile.

Sebbene l'elemento mercenario fosse stato prioritario nella formazione del piccolo insediamento giapponese a Batavia, la funzione svolta dai giapponesi non si limitò esclusivamente all'apporto bellico: nel corso del tempo, la presenza giapponese gradualmente si diversificò nei compiti e nei mestieri e anche i mercanti furono parte significativa della comunità nipponica. Anzi, nel corso del XVII secolo, il ruolo economico della comunità giapponese divenne di un certo rilievo: spesso i mercanti giapponesi finanziavano le attività commerciali dei cinesi di Batavia, poiché prestavano loro i capitali necessari all'allestimento e alla realizzazione dei traffici marittimo-commerciali, ad un tasso d'interesse ragionevolmente moderato.<sup>56</sup> È interessante notare che si riproponeva a Batavia lo stesso tipo rapporto che secolarmente aveva contraddistinto le relazioni commerciali sino-giapponesi: ovvero un investimento di capitali dell'arcipelago, esplicito o nascosto, a sostegno dei traffici mercantili cinesi, leciti o illeciti a seconda dei tempi e delle circostanze.<sup>57</sup>

### *Verso il declino*

Nel 1702, la Compagnia Riunita celebrò il suo centenario: una data importante, che si accompagnò a grandi festeggiamenti. Nei fatti, la VOC era l'impresa più ricca e importante dei Paesi Bassi, dava lavoro a migliaia di dipendenti, provvedeva con successo a rifornire le casse dello Stato, teneva alta la bandiera dell'Olanda, aveva sedi e basi in tutta l'Asia e una flotta in perfetto assetto, e commerciale e militare.<sup>58</sup> Ma la struttura portante della Compagnia cominciava a mostrare segni di cedimento. Un primo malessere si esplicava nella qualità, nonché nella quantità, dei servizi resi dalla flotta. A partire dalla fine del Seicento, le tipologie degli equipaggi erano divenute di infimo livello, e diventava sempre più arduo trovare uomini validi per le navi; ciò, come si comprende, produceva conseguenze negative, sia durante la na-

---

<sup>56</sup> Murakami, 1939, pp. 23-41.

<sup>57</sup> Carioti, 2006a.

<sup>58</sup> Gastra, 1991; *Id.*, 2003; Boxer, 1979.

vigazione, sia nelle basi di destinazione, per lo scorretto comportamento dei marinai. Gran parte degli equipaggi, inoltre, erano costituiti da elementi che provenivano da altri paesi europei, e numerose si contavano le defezioni una volta raggiunta l'Asia. Ma anche riguardo alla quantità si registrava una flessione: se nel 1674 la Compagnia Riunita disponeva di 124 navi operanti nei mari asiatici, nel 1704 ne aveva solo 81.<sup>59</sup>

E già apparivano i primi confronti perdenti con la rivale Compagnia Inglese, la quale, sulla rotta delle Indie Orientali, sembrava ormai possedere una marcia in più rispetto alla VOC, soprattutto perché, anche se partita in ritardo, o forse proprio per questo, aveva saputo sfruttare al meglio le potenzialità insite nel *country trade*. E sebbene l'Olanda avesse sottoscritto un'alleanza con l'Inghilterra contro la Francia nel 1689, dopo la Gloriosa Rivoluzione che aveva portato sul trono inglese Guglielmo III d'Orange, *statolder* delle Province Unite, e la regina Maria II, la competizione fra le due compagnie era pur sempre accesa e a volte violenta, soprattutto all'indomani della coatta espulsione degli inglesi da Banten nel 1682. I XVII Signori speravano che la fondazione di una "Nuova" Compagnia Inglese, in competizione con la "Vecchia", potesse indebolire l'espansione inglese in Asia, ma non fu così: negli anni 1702-1709 le due compagnie si fusero insieme, rafforzando così le loro potenzialità.<sup>60</sup> L'esito incerto delle due prime guerre anglo-olandesi non contribuì certo a rafforzare la posizione della VOC: la prima, quella del 1652-1654, fu causata dal rifiuto olandese di entrare a far parte del Commonwealth di Cromwell, con la conseguente decisione di emanare un Atto di Navigazione che obbligava a trasportare le merci verso i porti inglesi esclusivamente su navi battenti bandiera britannica o dei paesi dai quali provenivano le merci, eliminando così di fatto l'intermediazione olandese; la seconda, combattuta dal 1665 al 1667, fu determinata da rivalità di stampo prettamente coloniale.<sup>61</sup>

Va detto anche che in quel periodo stava mutando la natura stessa dei commerci tra l'Europa e le Indie Orientali, perché al dominio assoluto delle spezie si era venuta sostituendo, nel corso del Seicento, una panoplia di generi diversi, che rappresentavano una scelta molto più ricca e allargata, in cui

---

<sup>59</sup> Caterino, 1995, pp. 53-69.

<sup>60</sup> Boxer, 1979, p. 55; Morse, 1926.

<sup>61</sup> Nei numerosi scali internazionali delle rotte orientali, sia nelle basi comuni che nei singoli avamposti, la rivalità tra la Compagnia Inglese e la Compagnia Riunita si accresceva di giorno in giorno a vantaggio degli inglesi. Boxer, 1979, pp. 52-72; Morse, 1926; Gastra, 1991; *Id.*, 2003.

l'esportazione del tè dalla Cina si avviava a diventare una delle voci più importanti nei traffici interasiatici, visto il costante aumento della richiesta sul mercato europeo.<sup>62</sup> Ma la Compagnia Riunita, sebbene fosse stata la prima a introdurre il tè in Europa nel 1610,<sup>63</sup> continuò ad astenersi dal mandare i suoi mercantili a Canton fino al 1728, e si accontentò di acquistare il prodotto a Batavia dalle giunche cinesi provenienti dal continente, ovviamente pagandolo più caro.<sup>64</sup> Nel corso del Seicento, la VOC si impegnò saltuariamente a distribuire del tè sui mercati europei, ma senza investire più di tanto nella ricerca di un prodotto il cui approvvigionamento appariva così difficile. Tuttavia, fu proprio tra la fine del XVII e i primi decenni del XVIII secolo che il tè conobbe uno straordinario successo, divenendo la bevanda più amata in Europa, particolarmente in Inghilterra.<sup>65</sup> Di conseguenza, la EIC fece del tè uno dei suoi prodotti di scambio più importanti, divenendone, a partire dalla seconda metà del Settecento, il principale se non l'unico esportatore. Anche le esportazioni effettuate dalle altre compagnie, fra l'altro, erano dirette al mercato inglese o, per meglio dire, erano utili al rifornimento del gigantesco sistema di commerci leciti e illeciti di cui approfittavano i vicini dell'Inghilterra.<sup>66</sup>

Il caffè coltivato nelle piantagioni che la VOC impiantò sull'isola di Giava come alternativa alle spezie tradizionali non riusciva a penetrare sui mercati asiatici, tradizionalmente interessati ad altri tipi di prodotti, sebbene trovasse una buona risposta in Europa: questa bevanda, in ogni caso, in quel periodo non poteva rivaleggiare con la ben più significativa domanda di tè.<sup>67</sup> Contestualmente al grande entusiasmo suscitato dall'infuso in Europa, i servizi da tè, così come tutta l'oggettistica in porcellana, erano divenuti un importantissimo bene di lusso in viaggio per il Vecchio Continente. E la VOC, già dal Seicento, aveva infatti trovato una propria dimensione commerciale nell'esportazione in Europa di porcellane cinesi e giapponesi, grazie anche e soprattutto all'esclusiva base in Giappone.<sup>68</sup> Per contro, l'argento giapponese

---

<sup>62</sup> Zhuang, 1993; *Id.*, 1998, pp. 193-216.

<sup>63</sup> Zhuang, 1998, p. 195.

<sup>64</sup> In merito alla mediazione commerciale cinese a Batavia, si vedano i fondamentali lavori di Leonard Blussé: Blussé, 1988; *Id.*, 2009, pp. 119-28.

<sup>65</sup> Zhuang, 1993; *Id.*, 1998, pp. 193-216.

<sup>66</sup> Boxer, 1979, pp. 73-107; Zhuang, 1993; *Id.*, 1998, pp. 193-216; Morse, 1926.

<sup>67</sup> Knapp, 1986, pp. 33-50.

<sup>68</sup> Goodman, 1986.

cominciava a scarseggiare, a causa della politica restrittiva del *bakufu* Tokugawa,<sup>69</sup> e veniva in parte sostituito da altri metalli preziosi che la VOC si procurava anche nei porti della Persia. Il pepe continuava a rivestire una certa importanza per la Compagnia Riunita, ma non primeggiava più come una volta nei traffici marittimi, e lo stesso dicasi per la noce moscata, il macis e i chiodi di garofano, i prodotti principali delle Isole delle Spezie, che avevano perso in parte il loro *appeal* sui consumatori europei.<sup>70</sup> Nel 1770, poi, il governatore francese di Mauritius, il tenace Pierre Poivre riuscì nella storica impresa di rompere il monopolio olandese, trapiantando con successo alberi di noce moscata e di chiodi di garofano nell'orto botanico dell'isola e diffondendoli poi in altre colonie francesi.<sup>71</sup>

All'inizio del Settecento, quindi, l'intero contesto internazionale appariva mutato, sia negli equilibri politici, sia nella natura degli scambi. Nel corso del secolo, mentre l'iniziativa privata britannica si espandeva rapidamente, il commercio di terra della Compagnia Riunita registrava un regresso evidente, perché i suoi mezzi si rivelarono insufficienti per sostenere la concorrenza.<sup>72</sup> Nel 1743, la VOC allentò il divieto di commercio privato imposto ai suoi collaboratori, con la speranza di rianimare le correnti di traffico, ma tale decisione giunse troppo tardi. Da tempo, infatti, i funzionari della Compagnia partecipavano ai commerci di terra inglesi, spesso a danno degli stessi interessi della VOC, come nel caso del contrabbando nelle acque di Giava.<sup>73</sup>

Le disposizioni disciplinari ebbero un effetto irrilevante, anche perché persino i più alti dignitari, come il direttore generale e successivo governatore generale Jacob Mossel, negli anni '40, partecipavano attivamente agli affari privati del governatore inglese di Bombay, William Wake.<sup>74</sup> La corruzione all'interno della Compagnia Riunita operava a tutto vantaggio degli inglesi, in quanto gli olandesi minacciati dai provvedimenti disciplinari potevano sempre rifugiarsi sotto la loro ala protettrice. Verso la fine del Settecento nacque addirittura delle *agency houses*, regolari società di finanziamento del coun-

---

<sup>69</sup> Sul cosiddetto *sakoku*, si veda: Carioti, 2006a.

<sup>70</sup> Glamann, 1958; Israel, 1991; Boxer, 1979; Gaastra, 1991; *Id.*, 2003.

<sup>71</sup> Maverick, 1941, pp. 165-77.

<sup>72</sup> Starkey - van Eyck van Heslinga - de Moor, 1997; Wyatt, 1998, pp. 39-55; Glamann, 1958; Israel, 1991; Furber, 2004.

<sup>73</sup> Gaastra, 1991; *Id.*, 2003.

<sup>74</sup> Furber, 2004, p. 295; Stapel, 1941, pp. 60-61.



*try trade*, attrirate, soprattutto, dalle potenzialità del mercato cinese.<sup>75</sup> E la VOC, che tra la fine del Seicento e i primi del Settecento aveva vissuto una delicata fase di riassetto sia nella struttura che nelle funzioni, non riusciva a tenere il passo con le notevoli e rapide trasformazioni in atto: era l'inizio di un inesorabile declino. Anche a causa delle opposizioni e delle discordie insorte tra i XVII Signori e l'Alto Consiglio di Batavia in merito alla politica da adottare in Asia, fu solo nel 1728 che la VOC decise finalmente di entrare nel mercato di Canton, con eccessivo ritardo rispetto alla rivale britannica.<sup>76</sup>

I rapporti tra la Compagnia Riunita e la Cina meritano un breve cenno: un intercorso di circa due secoli, complesso, faticoso e per certi versi eccezionale, ma sicuramente non così proficuo quanto la VOC avesse sperato. E per giunta con tratti ambigui e ufficiosi, che spesso avevano costretto la Compagnia Riunita a piegarsi a compromessi poco gradevoli. L'acceso contrasto con i Zheng e il rapporto frustrante con gli ultimi Ming e poi con i Qing avevano accompagnato le vicende della VOC lungo il Seicento.<sup>77</sup> Nel Settecento, una presenza a Canton, in condivisione con altre Compagnie europee, aveva contraddistinto le attività commerciali della Compagnia Riunita in territorio cinese: un contesto, che pur vantaggioso economicamente, era ben lontano dai sogni di gloria e di ricchezza che il "Celeste Impero" aveva ispirato.<sup>78</sup>

### *La fine dell'avventura*

Sulle ragioni che portarono allo scioglimento della Compagnia Riunita, il dibattito storiografico è stato molto vivace: a tutt'oggi, le posizioni dei maggiori storici della VOC non concordano pienamente sui fattori che determinarono la dolorosa scelta di non rinnovare oltre la Carta della Compagnia.<sup>79</sup> L'ultimo giorno di validità dello statuto ufficiale datava 31 dicembre 1799: dal 1° gennaio 1800, la VOC non esisteva più.<sup>80</sup> È indubbio, tuttavia, che numerosi furono gli elementi che concorsero all'inevitabile declino e poi al

---

<sup>75</sup> Furber, 2004, pp. 289-97.

<sup>76</sup> Glamann, 1958; Israel, 1991; Gaastra, 1991; *Id.*, 2003; Boxer, 1979. Si veda infine: Carioti, 2010a, pp. 305-16.

<sup>77</sup> Sul complesso intercorso storico tra la VOC e i Zheng: Carioti - Caterina, 2010.

<sup>78</sup> In merito alla sede VOC di Canton: Carioti, 2010a, pp. 305-16.

<sup>79</sup> Gaastra, 2003, pp. 171-73.

<sup>80</sup> Gaastra, 2003, p. 170.

crollo di quella che era stata la più significativa impresa nazionale dei Paesi Bassi, nonché una potenza mercantile che aveva a lungo primeggiato nei mari dell'Asia. Nel Settecento aveva preso forma un nuovo assetto internazionale, nel quale gli equilibri economici, politici e militari differivano significativamente rispetto al secolo precedente, sia negli ambiti territoriali propriamente asiatici, sia per le competitive presenze di altre compagnie europee, prima fra tutte la vincente EIC.<sup>81</sup> E sicuramente il confronto incessante, e perdente, con la rivale inglese, aveva contribuito non poco al declino della Compagnia Riunita, costretta gradualmente a cedere molte delle sue postazioni alla società concorrente, anche a causa delle guerre anglo-olandesi che si susseguivano a singhiozzo, fino a quella fatale del 1780-1783.<sup>82</sup>

La VOC venne battuta dalla Compagnia Inglese su due distinti fronti, che finirono con il sommarsi: nella competizione commerciale sulle rotte asiatiche, dove la VOC perdeva continuamente terreno rispetto alla meglio organizzata, più agile e più forte EIC; e sul fronte militare, per i conflitti tra i Paesi Bassi e l'Inghilterra, che terminarono con la sconfitta olandese e la cessione all'Inghilterra delle basi della Compagnia Riunita in Asia. Non v'è dubbio che i danni inferti alla VOC in tal modo furono enormi, a cominciare dalla totale esclusione olandese dal mercato indiano. Le continue sconfitte militari denotavano, inoltre, una preoccupante deficienza nella struttura portante della Compagnia Riunita, ovvero le flotte. Anche nei compiti di raccordo commerciale, le navi olandesi manifestavano esplicitamente significative carenze, nell'aumentata mortalità a bordo, in continui e inspiegabili naufragi, nella ridotta capacità bellica. In effetti, all'inizio del XVIII secolo, i Paesi Bassi avevano ormai perso il primato nella cantieristica, passato agli inglesi e ai francesi, e le loro navi non erano più all'altezza dei gravosi compiti che comportava

---

<sup>81</sup> Negli anni 1699-1715, la Compagnia Inglese inviava in Cina 43 navi. Anche la Compagnia Francese raggiungeva la Cina nel 1699. La Compagnia Svedese e la Compagnia Danese pure arrivavano ai litorali dell'impero mancese con il sopraggiungere del Settecento. La Compagnia di Ostenda faceva altrettanto la sua comparsa a Canton nel 1717, per essere sciolta dopo pochi anni (Zhuang, 1998, pp. 195-98; Starkey-van Eyck-de Moor, 1997; van Goor, 1986). Brillava per la sua assenza, in quegli anni, la VOC: la Compagnia Riunita, mandava le sue rare navi a Canton fino al 1690, ma il fallimento dell'ambasceria di Vincent Paats degli anni 1685-87, inviata all'imperatore Kangxi, scoraggiava non poco l'Alto Consiglio di Batavia e la V.O.C. avrebbe atteso qualche decennio prima di riaffacciarsi ai litorali della Cina (Wills, 1984, pp. 145-69; Gaastra, 1991; *Id.*, 2003; Boxer, 1979). Si veda infine: Carioti, 2010a, pp. 305-16.

<sup>82</sup> Boxer, 1979, pp. 73-107.

la difesa di un impero mondiale. In particolare, apparivano eccessivamente costose e in generale meno robuste rispetto a quelle delle compagnie concorrenti, che potevano contare senza dubbio su più ampie risorse umane, finanziarie e di materie prime.<sup>83</sup>

Un generale lassismo tra i *servants*, soprattutto tra gli ufficiali superiori, veniva registrato presso numerose sedi in Asia, dove l'arricchimento personale era spesso e volentieri anteposto agli interessi della Compagnia, attraverso il contrabbando, l'estorsione e l'abuso di potere. La corruzione dilagava tra le alte sfere della VOC, e ciò costituì senza dubbio una seria aggravante per la vita economica della società. Secondo i suoi detrattori, sotto il governatore generale Speelman, in carica dal 1681 al 1684, le vendite di tessuti calarono del 90%, uomini liberi furono venduti come schiavi e vennero pagate truppe inesistenti.<sup>84</sup> Per far luce su tali episodi, i XVII Signori nominarono dei commissari *ad acta* i quali, tuttavia, trovandosi di fronte a potenti interessi costituiti, non riuscirono a sanare la situazione. Nel 1679 si scoprì che il capo dell'agenzia commerciale del Bengala gestiva, con la copertura della moglie, un imponente traffico di articoli di grande valore e scarso volume, in particolare di oppio, tutti procurati tramite i canali della Compagnia e trasportati sulle sue navi.<sup>85</sup> In effetti, un'esistenza fatta di ozio, di fasti e di banchetti, e dunque dispendiosa, caratterizzava il quotidiano di molti alti funzionari olandesi in Asia. D'altro canto, la nomina ai posti di rilievo e di comando nella gerarchia della Compagnia, avveniva – come quasi sempre era stato – sulla base di legami di sangue e di amicizia nei circoli e nelle sfere dell'aristocrazia olandese, piuttosto che su quella delle reali capacità dei candidati. Batavia divenne famosa per lo stile di vita squisitamente 'coloniale' che vi conducevano i delegati della Compagnia e le loro famiglie, che abitavano in case sontuose con stuoli di servitori indigeni: uno spaccato di vita sociale costoso e un po' grossolano, ostentato nei modi volgari e nell'opulenza, tipico di un insediamento che aveva ormai mutato le proprie caratteristiche intrinseche da sede commerciale a capitale coloniale.<sup>86</sup>

E proprio in questo aspetto si può individuare un altro elemento significativo del processo di decadenza della VOC: la trasformazione della Compa-

---

<sup>83</sup> Gaastra, 2003, pp. 124-48; Boxer, 1979, pp. 73-107; Caterino, 1995, pp. 53-69; Furber, 2004; Sinnappah, 2004; McPherson, 2004.

<sup>84</sup> Stapel, 1941, pp. 32-33; Israel, 1991, pp. 233-34.

<sup>85</sup> Boxer, 1979, pp. 73-107; Caterino, 1995, pp. 53-69; Gaastra, 2003, pp. 149-70.

<sup>86</sup> Boxer, 1979, pp. 73-107.

gnia da società commerciale a potere coloniale, in particolar modo a Batavia. Gli eventi che si susseguirono, per tutto l'arco del Settecento, in quella che un tempo era stata la 'Regina d'Oriente', fino a trasformarla in un luogo di morte a causa della malaria nella seconda metà del secolo, sono in tal senso più che eloquenti. Già nel 1721, la VOC dovette intervenire militarmente per sedare una rivolta dei giavanesi. Ma nel 1740 il massacro dei cinesi (circa 10.000 civili) di cui si macchiò, continuando a fomentare atti di guerriglia fino al 1743, rappresentò forse un emblematico punto di svolta per l'insediamento olandese a Batavia, che ne segnò inesorabilmente le sorti.<sup>87</sup> L'aumento delle spese militari per mantenere il controllo su vaste zone dell'isola, infatti, rese sempre più oneroso il bilancio della filiale orientale della Compagnia, che non era più in grado di far fronte a tutti gli impegni con le risorse a disposizione.<sup>88</sup>

Una spaccatura, più o meno evidente, tra l'Alto Consiglio di Batavia e i XVII Signori costituì un'ulteriore aggravante: negli anni '40, l'Alto Consiglio di Batavia autorizzò la creazione di una zecca autonoma e cominciò a coniare monete in loco, allo scopo di disporre di mezzi di pagamento adeguati ai mercati di riferimento. Gli Stati Generali intervennero subito, e così i XVII Signori, per bloccare questa pericolosa iniziativa, ma l'episodio è sintomatico del clima di eccessiva autonomia e indipendenza creatosi nella base di Batavia.<sup>89</sup> La politica della VOC, volta al contenimento dei prezzi in Indonesia, all'eliminazione della concorrenza e alla limitazione della produzione, portò al crollo dei mercati locali e al dilagare della povertà e della pirateria.

Ma il declino di Batavia era solo la punta dell'*iceberg* di una crisi più profonda. Nella seconda metà del Settecento, l'impero marittimo-commerciale della Compagnia Riunita sembrava ormai sul punto di sgretolarsi: la VOC perdeva influenza in Malesia, subiva attacchi nello Stretto di Malacca, era a dir poco precaria nel Borneo, e persino nelle Molucche stentava a mantenersi. A Ceylon nel 1761 scoppiò un conflitto armato destinato a durare un lustro, che si concluse con la vittoria finale olandese, ma pagata a caro prezzo, poiché gli oppositori riuscirono a dominare lo Sri Lanka negli anni 1765-1785. E proprio nello stesso periodo, la disastrosa guerra con l'Inghilterra del 1780-

---

<sup>87</sup> Quando nel 1742 gli Olandesi presentarono le scuse ufficiali all'imperatore Qianlong per il massacro dell'anno precedente, ebbero in risposta un freddo disconoscimento dei cinesi che avevano abbandonato la loro patria per meri fini di profitto, e che quindi l'impero non considerava più suoi sudditi (Deng Gang, 1999, p. 134).

<sup>88</sup> Blussé, 1988, pp. 15-34, 73-96; Blussé, 2009, pp. 119-38.

<sup>89</sup> Boxer, 1979, p. 85.

1783 costò alla VOC tutte le agenzie commerciali situate in India. Il Capo di Buona Speranza e Ceylon furono salvati solo grazie all'intervento delle flotte francesi. Anche Sumatra cadde in mano agli inglesi, senza che la locale sede olandese riuscisse ad approntare un minimo di difesa. La roccaforte della Compagnia, l'Indonesia, fu ripetutamente violata, rischiando di andare perduta per sempre. L'intera struttura della VOC, nelle sue sedi così come nelle sue flotte, e ancor più nei suoi uomini, aveva smarrito ogni forza e coesione: la fine era annunciata. Per conservare un'immagine di prosperità e successo, la Compagnia continuò a pagare i dividendi agli azionisti, ma era un puro espediente, perché per fare ciò dovette chiedere denaro in prestito. Nel 1790 aveva accumulato un debito di 81 milioni di fiorini.<sup>90</sup>

Nel contesto più propriamente estremo-orientale, la situazione della VOC non era certo migliore: sotto lo stretto controllo delle autorità del *bakufu* Tokugawa e relegati nella minuscola isoletta artificiale di Deshima, gli olandesi languivano nell'inedia. In alcuni periodi, nel corso del Settecento, l'invio annuale della nave di raccordo commerciale da Batavia venne ritardato, a volte per più anni di seguito, con grave preoccupazione dei delegati olandesi che non sapevano come giustificare una tale mancanza con le autorità giapponesi. La base giapponese stentava economicamente, e i suoi rappresentanti erano del tutto in balia delle locali autorità: in più di un'occasione la sede della Compagnia rischiò di essere chiusa. Nonostante la crisi, però, l'insediamento olandese di Deshima avrebbe avuto vita più lunga della VOC stessa, ancora per tutta la prima metà dell'Ottocento: era utile sia al Giappone che all'Olanda godere di una finestra aperta sui reciproci mondi, poiché di lì a breve il conflitto avrebbe ridefinito ancora una volta gli equilibri internazionali, sia in Cina che in Giappone, con l'apertura forzata dei porti alle navi occidentali. La Cina, più di ogni altro luogo in Asia, aveva imposto ai delegati della Compagnia il duro risveglio da ogni illusione di poter continuare a dominare i traffici nelle Indie Orientali. E forse non è un caso che la chiusura della base olandese di Canton nel 1794 precedesse di pochi anni lo scioglimento della Compagnia stessa.

L'alba del 1° gennaio 1800 poneva fine all'avvincente avventura della Compagnia Riunita.

---

<sup>90</sup> Boxer, 1979, pp. 73-107; Gaastra, 2003, pp. 164-70.

## BIBLIOGRAFIA

- Arasaratnam, Sinnappah, 1994 *Maritime India in the Seventeenth Century*, Delhi: Oxford University Press, Bombay – Calcutta – Madras.
- , 1998 “Merchants and Commerce in Coromandel: Trends and Tendencies in the Eighteenth Century”, in L. Blussé - F. Gaastra (a c.), *On the Eighteenth Century as a Category of Asian History. Van Leur in Retrospect*, Aldershot – Brookfield, USA – Singapore – Sydney: Ashgate, pp. 261-88.
- , 2004 *Maritime India in the Seventeenth Century*, in *Maritime India*, New Delhi: Oxford University Press.
- Aymard, M. (a c.), 1982 *Dutch Capitalism & Word Capitalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Barendse, R.J., 2002 *The Arabian Sea. The Indian Ocean World of the Seventeenth Century*, Armonk, N. Y. – London: M.E. Sharpe.
- Bhawan, R., 2009 “Dutch Interaction with Siamese Law and the City Rules of Ayutthaya in the Seventeenth and Eighteenth Centuries”, in H. Masashi (a c.), *Asian Port Cities, 1600-1800. Local and Foreign Cultural Interactions*, Singapore: Nuss Press – Japan: Kyōto University Press, pp. 139-61.
- Blair, E.H. - Robertson, J.A., 1903-1909 *The Philippine Islands, 1493-1898*, 55 voll., Cleveland: A.H. Clark Co.
- Blussé, L., 1988 *Strange Company. Chinese Settlers, Mestizo Women and the Dutch in VOC Batavia*, Dordrecht, Holland – Providence, USA: Foris Publications.
- , 1989 *Tribuut aan China*, Amsterdam: Otto Cramwinckel Uitgever.
- , 2009 “On the Waterfront: Life and Labour around the Batavian Roadstead”, in H. Masashi (a c.), *Asian Port Cities, 1600-1800. Local and Foreign Cultural Interactions*, Tōkyō: Singapore: Nus Press, Japan: Kyōto University Press, pp. 119-38.
- Blussé, L. - de Moor, J., 1983 *Nederlanders overzee*, Gethoorn-Meppel: Uitgeverij T. Wever B.V. Franeker.
- Boxer, Ch.R., 1967, *South China in the 16th Century*, Nendeln – Leichtenstein: (Hakluyt Society) Kraus Reprint Limited.
- , 1979 *Jan Compagnie in War and Peace, 1602-1799*, Hong Kong – Singapore – Kuala Lumpur: Hinemann Asia.
- , 1988 *Dutch Merchants and Mariners in Asia, 1602-1795*, London: Variorum Reprints (Collected Studies, 284).
- , 1990<sup>a</sup> *Portuguese Conquest and Commerce in Southern Asia, 1500-1750*, Newcastle-on-Tyne: Gower.
- , 1990<sup>b</sup> *The Dutch Seaborne Empire*, London: Penguin Books.
- Carioti, P., 1995 *Zheng Chenggong*, Napoli: Istituto Universitario Orientale (Series Minor, 45).
- , 1996 [1997], “The Zheng’s Maritime Power in the International Context of the 17th Century Far Eastern Seas: The Rise of a ‘Centralized Piratical Organization’ and Its Gradual Development into an Informal ‘State’”, in P. Santangelo (a c.), *Ming Qing Yanjiu*, Napoli: Dipartimento di Studi Asiatici, Istituto Universitario Orientale – Roma: Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente, pp. 29-67.
- , 2001 “The International Setting of Far Eastern Seas during the First Half of the 17<sup>th</sup> Century: A New Balance of Power”, in J.M. Dos Santos Alves (a c.), *Portugal e a China*, Lisbona, pp. 35-60.
- , 2002 “Maritime Trade, the ‘Sakoku Policy’ and the Chinese in Nagasaki during the Early Tokugawa Period”, in *Asian Culture*, 26, pp. 68-79.

- 
- , 2003 “The Portuguese Settlement at Macau. Portuguese policy of expansion in the Far East, in the light of Chinese and Japanese historical intercourse and maritime activities”, in *Revista de Cultura / Review of Culture*, 6 (International Edition), pp. 24-39.
- , 2005 “The 1622 Dutch Attempt to Conquer Macao in the International Context of Early Seventeenth Century East Asia, in *Revista de Cultura / Review of Culture*, 15 (International Edition), pp. 123-37.
- , 2006a *Cina e Giappone sui mari nei secoli XVI e XVII*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- , 2006b “*Haiwai huaren*: la diaspora cinese, dall'antichità ai primi Qing”, in P. Santangelo - V. Variano (a c.), *Dal Zhejiang alla Campania. Alcuni aspetti della migrazione cinese*, Napoli: Edizioni Nuova Cultura, pp. 61-106.
- , 2006c “Hirado during the First Half of the 17<sup>th</sup> Century: from a Commercial Outpost for Sino-Japanese Maritime Activities to an International Crossroads of Far Eastern Routes”, in Ch. Ling-Yeong - D. Guida (a c.), *A Passion for China, Essays in Honour of Paolo Santangelo, for His 60<sup>th</sup> Birthday*, Leiden – Boston: Brill, pp. 1-32.
- , 2008 “La transizione dinastica Ming-Qing nel contesto dell'Asia Orientale”, in A. Caterino (a c.), *Riflessi d'Oriente. L'immagine della Cina nella Cartografia Europea*, Genova: Il Portolano, pp. 33-54.
- , 2009 “Portuguese Strategies of Expansion: Macao and Hirado Compared”, in E. Groenendijk - C. Viallé - L. Blussé (a c.), *Canton and Nagasaki Compared, 1730-1830. Dutch, Chinese, Japanese Relations*, Leiden: Institute for the History of European Expansion, pp. 209-23.
- , 2010a “Canton: uno sguardo alla Cina marittima nel nuovo assetto internazionale del Settecento”, in F. Mazzei - P. Carioti (a c.), *Oriente, Occidente e dintorni... Scritti in onore di Adolfo Tamburello*, 5 voll., Napoli: Il Torcoliere, vol. 1, pp. 305-16.
- , 2010b “Focusing on the Overseas Chinese in Seventeenth Century Nagasaki: The Role of the Tōtsūji in the Light of the Early Tokugawa Foreign Policy”, in N. Yōko (a c.), *Large and Broad. The Dutch Impact on Early Modern Asia. Essays in Honour of Leonard Blussé*, Tōkyō: Tōyō Bunkō, pp. 62-75.
- , - Caterina, L., 2010 *La via della Porcellana. La VOC e la Cina*, Genova: Il Portolano (Centro Studi Martino Martini: Collana Orsa Minore).
- Caterino, A., 1995 “La via olandese per le Indie Orientali”, in *Bollettino dei Musei Civici Genovesi*, XVII/49-50-51, pp. 53-69.
- , 2006 *L'universo in una mano. Storia dei globi nel mondo occidentale*, Genova: Il Portolano (Centro Studi Martino Martini: Collana Orsa Minore).
- Chaudhuri, K.N., 1990 *Asia before Europe. Economy and Civilisation of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Van der Chijs, J.A. (a c.), 1887-1931 *Dagh-Registers gehouden int Casteel Batavia want passerende daer ter plaetse als over geheel Nederlands-India, 1624-1682*, 31 voll., 's Gravenhage – Batavia.
- Coolhaas, W.Ph., 1955 “De Verenigde Oostindische Compagnie”, in *Algemene Geschiedenis der Nederlanden*, IV, pp. 147-82.
- (a c.), 1960-2007 *Generale Missiven van Gouverneurs-Generaal en Raden van Indië aan Heren XVII der Verenigde Oostindische Compagnie 1610-1671*, 13 voll., 's Gravenhage (Rijks Geschiedkundige Publicatiën, 112).
- Crochet, B., 1991 *Navi di tutti i tempi, testimoni della storia*, Bologna: Edison.

- Van Dyke, P., 2003 "The Anglo-Dutch Fleet of Defence (1620-1622): Prelude to the Dutch Occupation of Taiwan", in L. Blussé (a c.), *Around and about Formosa*, Taipei: Ts'ao Yung-ho Foundation for Culture and Education, pp. 61-81.
- Felix, A. Jr. (a c.), 1966 *The Chinese in the Philippines 1570-1770*, Manila – Bombay – New York: Ts'ao Yung-ho Foundation for Culture and Education.
- Furber, H., 2004 *Rival Empires of Trade in the Orient, 1600-1800*, in *Maritime India*, New Delhi: Oxford University Press, pp. 1-408.
- Gaastra, F.S., 1991 *De geschiedenis van de VOC*, Leiden – Walburg Pers, Zutphen: Walburg Pers.
- , 2003 *The Dutch East India Company. Expansion and Decline*, Leiden: Walburg Pers.
- Gil, J., 1991 *Hidalgos y samurais. Espana y Japón siglos XVI y XVII*, Madrid: Alianza (Universidad) Editorial.
- Glamann, Kr., 1958 *Dutch Asiatic Trade 1620-1740*, Copenhagen – The Hague: Martinus Nijhoff.
- Goodman, G.K., 1986 *Japan: the Dutch Experience*, London – Dover, New Hampshire: The Athlone Press.
- Van Goor, J. (a c.), 1986 *Trading Company in Asia 1600-1830*, Utrecht: Hes Uitgevers.
- De Groot, A.H., 1981 "The Organisation of the Western Trade in the Levant, 1500-1800", in L. Blussé – F.S. Gaastra (a c.), *Companies and Trade. Essays on Overseas Trading Companies during the Ancient Régime*, Leiden: Leiden University Press, pp. 234-35.
- Den Haan, H., 1977 *Moedernegotie en grote vaart*, Amsterdam: Leiden University Press, pp. 234-35.
- Haneda, M. (a c.), 2009 *Asian Port Cities, 1600-1800. Local and Foreign Cultural Interactions*, Singapore: Nus Press, Japan: Kyōto University Press.
- Israel, J.I., 1991 *Dutch Primacy in World Trade 1585-1740*, Oxford: Clarendon Press.
- Iwao, S., 1958 *Shuinsen bōekishi no kenkyū*, Tōkyō: Yoshikawa Kobunkan.
- , 1964 *Shuinsen to Nihonmachi*, Tōkyō: Shinbundō.
- Jacq-Hergoualc'h, M., 2002 *The Malay Peninsula. Crossroads of the Maritime Silk Road (100 B.C.-1300 A.D.)*, Leiden – Boston – Köln: Brill.
- Kathirithamby-Wells, J., 1998 "The Long Eighteenth Century and the New Age of Commerce in the Melaka Straits", in L. Blussé – F.S. Gaastra (a c.), *On the Eighteenth Century as a Category of Asian History. Van Leur in Retrospect*, Aldershot – Brookfield, USA – Singapore – Sydney: Ashgate, pp. 57-82.
- Kearney, M., 2004 *The Indian Ocean in World History*, New York – London: Routledge.
- Knapp, G.J., 1986 "Coffee for Cash. The Dutch East India Company and the Expansion of Coffee Cultivation in Java, Ambon and Ceylon 1700-1730", in J. van Goor (a c.), *Trading Company in Asia 1600-1830*, Utrecht: Hes Uitgevers, pp. 33-50.
- Lach, D.F. - Van Kley, E.J., 1993 *Asia in the Making of Europe*, 4 voll., Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Mansvelt, W.M.F., 1922 *Rechtsvorm en geldelijk beheer bij de Oost Indiesche Compagnie*, Amsterdam: Swets & Zeitlinger.
- Massarella, D., 1990 *A World Elsewhere. Europe's Encounter with Japan in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, New Haven – London: Yale University Press.
- Maverick, L.A., 1941 "Pierre Poivre: 18<sup>th</sup> Century Explorer of Southeast Asia", in *The Pacific Historical Review*, X/2, pp. 165-77.
- Morse, H.B., 1926 *The Chronicles of the East India Company Trading to China*, 4 voll., Oxford: Clarendon Press.
- Mulder, W.Z., s.d. *Hollanders in Hirado, 1597-1641*, Haarlem: Fibula Van Dishoeck.



- Murakami, N., 1939 "The Japanese at Batavia in the XVII<sup>th</sup> Century", in *Monumenta Nipponica*, pp. 23-41 (355-73).
- Nagashima, H., 2009 "The Factories and Facilities of the East India Companies in Surat: Location, Building Characteristics and Ownership", in H. Masashi (a c.), *Asian Port Cities, 1600-1800. Local and Foreign Cultural Interactions*, Singapore: Nus Press, Japan: Kyōto University Press, pp. 192-228.
- Nagazumi, Y., 1998 "From Company to Individual Company Servants: Dutch Trade in Eighteenth-century Japan", in L. Blussé - F.S. Gaastra (a c.), *On the Eighteenth Century as a Category of Asian History. Van Leur in Retrospect*, Aldershot - Brookfield USA - Singapore - Sydney: Ashgate, pp. 147-72.
- (a c.), 2010 *Large and Broad. The Dutch Impact on Early Modern Asia. Essays in Honour of Leonard Blussé*, Tōkyō: Tōyō Bunkō.
- Niemeijer, H.E., 2005 *Batavia: Een Koloniale Samenleving in de 17de Eeuw*, Amsterdam: Balans.
- De Oliveira Marques, A.H., 1998 *História dos Portugueses no Extremo Oriente*, Vol. 1, Part I: *Em torno de Macau*, Lisboa: Fundação Oriente.
- , 2000 *História dos Portugueses no Extremo Oriente*, Vol. 1, Part II: *De Macau à periferia*, Lisboa: Fundação Oriente.
- Ollé, M., 2000 *La invención de China. Percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo XVI*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Ōta, A., 2010 "Imagined Link, Domesticated Religion: The State and the Outside Islamic Network in Banten, West Java, c. 1520-1813", in Y. Nagazumi (a c.), *Large and Broad. The Dutch Impact on Early Modern Asia. Essays in Honour of Leonard Blussé*, Tōkyō: Tōyō Bunkō, pp. 5-25.
- Parthesius, R., 2007 *Dutch Ships in Tropical Waters: The Development of the Dutch East India Company (VOC) Shipping Network in Asia 1595-1660*, Ph. Dissertation, University of Amsterdam.
- McPherson, K., 2004 *The Indian Ocean. A History of People and the Sea*, in *Maritime India*, New Delhi: Oxford University Press.
- na Pombejra, D., 1998 "Princess, Pretenders, and the Chinese Phrakhleng: An Analysis of the Dutch Evidence Concerning Siamese Court Politics, 1699-1734", in L. Blussé - F.S. Gaastra (a c.), *On the Eighteenth Century as a Category of Asian History. Van Leur in Retrospect*, Aldershot - Brookfield, USA - Singapore - Sydney: Ashgate, pp. 107-130.
- Prakash, O., 1986 "European Trade and the Economy of Bengal in the Seventeenth and the Early Eighteenth Century", in J. van Goor (a c.), *Trading Company in Asia 1600-1830*, Utrecht: Hes Uitgevers, pp. 19-32.
- Raben, R., 1996 *Batavia and Colombo. The Ethnic and Spatial Order of Two Colonial Cities, 1600-1800* (Unpublished) Ph. Dissertation, Rijkuniversiteit Leiden.
- , - na Pombejra, D., 1997 *In the King's Trail. An 18<sup>th</sup> Century Dutch Journey to the Buddha's Footprint*, Bangkok: The Royal Netherlands Embassy.
- Roeper, V., 1997 *Om de Zuid: de Eerste Schipvaart naar Oost-Indië onder Cornelis de Houtman, 1595-1597*, Nijmegen: Sun.
- Rowe, W.T., 1998 "Domestic Interregional Trade in Eighteenth-century China", in L. Blussé - F.S. Gaastra (a c.), *On the Eighteenth Century as a Category of Asian History. Van Leur in Retrospect*, Aldershot - Brookfield, USA - Singapore - Sydney: Ashgate, pp. 173-92.
- De Saldanha, A.V., 1997 *Iustum Imperium. Dos tradatos como fundamento do Império dos Portugueses no Oriente*, Lisboa: Fundação Oriente - Instituto Português do Oriente.
- Shaffer, L.N., 1996 *Maritime Southeast Asia to 1500*, Armonk, New York: ME Sharpe.

- Shimada, R., 2010 "Siamese Products in the Japanese Market during the Seventeenth and Eighteenth Centuries", in Y. Nagazumi (a c.), *Large and Broad. The Dutch Impact on Early Modern Asia. Essays in Honor of Leonard Blussé*, Tōkyō: Tōyō Bunkō, pp. 147-65.
- , 2006 *The Intra-Asian Trade in Japanese Copper by the Dutch East India Company during the Eighteenth Century*, Leiden – Boston: Brill.
- Somers, J.A., 2001 *De Voc als volkenrechtelijke actor*, Deventer: GoudaQuint – Rotterdam: Sanders Instituut.
- Souza, G.B., 1986 *The Survival of Empire. Portuguese Trade and Society in China and the South China Sea, 1630-1754*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Stapel, F.W., 1938-40 *Geschiedenies van Nederlandsch Indië*, 5 voll., Amsterdam: Joost van den Vondel.
- , 1941 *De Gouverneurs-Generaal van Nederlandsch-Indië in beeld en woord*, Den Haag: Van Stockum.
- Starkey, D.J. - Van Eyck van Heslinga, E.S. - de Moor, J.A., 1997 *Pirates and Privateers. New Perspectives on the War and Trade in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, Exeter, UK: University of Exeter Press.
- Steensgaard, N., 1982 "The Dutch East India Company as an Institutional Innovation", in M. Aymard (a c.), *Dutch Capitalism & World Capitalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, J.G., 1983 *The Social World of Batavia, European and Eurasian in Dutch Asia*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Tsukahara, T., 2010 "Dutch Historical Resources on Climate Reconstruction", in Y. Nagazumi (a c.), *Large and Broad. The Dutch Impact on Early Modern Asia. Essays in Honour of Leonard Blussé*, Tōkyō: Tōyō Bunkō, pp. 223-40.
- Terpstra, H., 1950 *Jacob van Neck, Amsterdams Admiraal en Regent*, Amsterdam: PN van Kampen en Zoon NV.
- Van Veen, E. - Klijn, D. (a c.), 2001 *A Guide to the Sources of the History of Dutch-Portuguese Relations in Asia (1594-1797)*, Leiden: Intercontinenta.
- Wada, I., 2010 "Diamond Trade by the Dutch East India Company in Seventeenth-Century India", in Y. Nagazumi (a c.), *Large and Broad. The Dutch Impact on Early Modern Asia. Essays in Honor of Leonard Blussé*, Tōkyō: Tōyō Bunkō, pp. 166-87.
- Watson Andaya, B. - Andaya, L.Y., 1982 *A History of Malaysia*, Hong Kong: MacMillan Press.
- Wills, J.E.Jr., 1984 *Embassies and Illusions. Dutch and Portuguese Envoys to K'ang-hsi, 1666-1687*, Cambridge: Harvard University Press.
- Wills, J.E., 1974 *Pepper, Guns and Parleys. The Dutch East India Company and China, 1622-1681*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Winius, G.D., 1971 *The Fatal History of Portuguese Ceylon: Transition to the Dutch Rule*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Witteveen, M., 2002 *Een Onderneming van Landsbelang de Oprichting van de Verenigde Oost-Indische Compagnie in 1602*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Wyatt, D.K., 1998 "The Eighteenth Century in Southeast Asia", in L. Blussé - F.S. Gaastra (a c.), *On the Eighteenth Century as a Category of Asian History. Van Leur in Retrospect*, Aldershot – Brookfield, USA – Singapore – Sydney: Ashgate, pp. 39-55.
- Yao, K., 2009 "The Fundamentally Different Roles of Linguists in the Port of Nagasaki and Canton", in E. Groenendijk - C. Viallé - L. Blussé (a c.), *Canton and Nagasaki Compared, 1730-1830. Dutch, Chinese, Japanese Relations*, Leiden: Institute for the History of European Expansion, pp. 203-208.

- Zhuang, G., 1993 "Canton System: China's Reaction to European Commercial Expansion in 18th Century", in P. Santangelo (a c.), *Ming Qing Yanjiu*, Napoli – Roma: Nuova Poligrafica (Latina), pp. 127-63.
- , 1998 "The Impact of the International Tea Trade on the Social Economy of Northwest Fujian in the Eighteenth Century", in L. Blussé - S. Gaastra (a c.), *On the Eighteenth Century as a Category of Asian History. Van Leur in Retrospect*, Aldershot – Brookfield, USA – Singapore – Sydney: Ashgate, pp. 193-216.
- , 1993 *The International Tea Trade and Western Commercial Expansion into China in 1740-1840*, Xiamen: Xiamen University Press.



SANDRA MARINA CARLETTI

### **Quando il giallo si tinge di rosso: i romanzi di Qiu Xiaolong**

Ci sono molti modi di raccontare un paese, con le sue realtà di un certo momento, i suoi entusiasmi e i suoi problemi, le sue abitudini e i suoi tic. La letteratura è certo uno di questi, e talvolta uno dei più efficaci.

Non fa eccezione il poliziesco che, in tutte le sue declinazioni, è sempre stato ovunque un modo di raccontare un paese e la sua cultura. È un genere che in Cina ha una lunga tradizione: molto diversa dal poliziesco occidentale,<sup>1</sup> la narrativa su casi giudiziari (*gong'an xiaoshuo* 公案小说) prende spunto e romanza i casi risolti da famosi giudici dell'antichità, e da secoli non ha mai smesso di appassionare il lettore cinese<sup>2</sup> riferendo vicende della vita quotidiana di quei comuni cinesi dei quali le storie dinastiche non parlano. La «Golden Age of the Chinese detective story» sarà la prima metà del XX secolo, un'epoca di ricca produzione, largo consumo, e grande contaminazione con la tradizione occidentale (Kinkley, 2000, pp. 170-240); dopo essere scomparso per tre decenni dagli scaffali delle librerie, condannato da una rigida politica culturale, negli anni successivi alla Rivoluzione culturale il poliziesco è tornato a essere una delle letture preferite dei cinesi, in una varietà di forme, punti di vista, temi e autori che non smette di crescere (*Ibid.*, pp. 256-359): fino a He Jiahong 何家弘 (1953- ), professore alla Facoltà di diritto della Renmin daxue di Pechino, i cui romanzi centrati sulla figura dell'avvocato-

---

<sup>1</sup> Per esempio, la narrativa su casi giudiziari non prevede suspense, tutti i dettagli del crimine sono noti sin dalle prime pagine e l'interesse del testo è tutto nel piacere intellettuale di seguire i ragionamenti che portano il magistrato alla soluzione del caso (van Gulik, 1949, pp. ii-iv).

<sup>2</sup> E anche il lettore occidentale, da quando un eccentrico diplomatico-sinologo olandese, Robert van Gulik, ha pubblicato negli anni '50 la traduzione (più precisamente, la riscrittura) di vari romanzi basati sulle vicende del magistrato di epoca Tang, Di Renjie 狄仁杰 (630-700).

detective pechinese Hong Jun hanno largo seguito in Cina e sono ora tradotti in varie lingue occidentali (uno anche in italiano; He Jiahong, 2007).

Questa è la strada scelta anche da Qiu Xiaolong 裘小龙(1953-) per i suoi polizieschi di grande successo in Occidente, e ora tradotti anche in cinese. Perché Qiu Xiaolong scrive i suoi romanzi in inglese. Sono ad oggi sei romanzi<sup>3</sup> (Qiu Xiaolong 2000; 2002; 2004; 2006; 2007; 2009), tutti ambientati nella Shanghai degli anni '90,<sup>4</sup> la metropoli in piena trasformazione economica e urbanistica, con i problemi ereditati dal passato della Rivoluzione culturale e con quelli nuovi portati dalle riforme, dove si intrecciano le vicende dei vecchi burocrati difensori del partito unico, gli ultimi onesti (e un po' idealisti) nostalgici dell'egualitarismo socialista, i nuovi imprenditori affaristi e senza scrupoli; il tutto percorso dalla nostalgia (reale o speculativa) per il brillante passato della città quando era la 'Parigi d'Oriente'.

E Shanghai è sineddoche per Cina.<sup>5</sup> Qiu Xiaolong stesso ha più volte dichiarato (in varie interviste, e ancora più chiaramente nell'introduzione alla traduzione cinese del suo primo romanzo) che sua intenzione era inizialmente scrivere un libro sulla Cina contemporanea, per presentarne un'immagine più reale e sfaccettata, senza nascondere i problemi ma senza i pregiudizi e gli stereotipi che la caratterizzano nella percezione occidentale, una Cina che non sia solo quella degli anni '30 o della Rivoluzione culturale, abitata non solo da contadini e Guardie rosse. Shanghai è la realtà che meglio conosce; il poliziesco ha offerto a lui poeta (e con poca dimestichezza con le forme della nar-

---

<sup>3</sup> I primi tre sono tradotti in cinese, i primi quattro anche in italiano.

<sup>4</sup> Shanghai è al centro di tutta la produzione in prosa di Qiu Xiaolong, che nel 2008 ha pubblicato anche (solo nella traduzione francese; Qiu Xiaolong, 2008a) una raccolta di micro-racconti, piccoli sketch di vita shanghaiense, in una sorta di storia della città: la Piccola Storia che sottende e contrasta la Grande Storia. Frammenti di questi racconti compaiono pressoché identici nei romanzi.

<sup>5</sup> La trasformazione nella traduzione cinese di Shanghai in un'anonima 'città H' è stata in più occasioni lamentata da Qiu Xiaolong come censoria. In realtà, paradossalmente, l'intervento del traduttore corrobora il proposito dell'autore di parlare di Shanghai per parlare della Cina tout-court. Né basta la deformazione della toponomastica a rendere Shanghai irriconoscibile, gli stessi titoli scelti per l'edizione cinese eliminano ogni eventuale ambiguità: se per *Death of a Red Heroine* si è adottata una traduzione letterale, *Il parco del Bund* è il titolo cinese per *A Loyal Character Dancer* e *Addio agli shikumen* quello per *When Red is Black*. Ogni lettore cinese sa che gli *shikumen* sono abitazioni tipiche di Shanghai, e il Bund è a Shanghai.

razione) la cornice in cui inserire senza grande difficoltà le sue storie; l'inglese, la lingua del lettore al quale i testi sono destinati.<sup>6</sup>

Sono quindi romanzi che possono essere letti in varie prospettive: come polizieschi, all'incrocio della tradizione occidentale e orientale; come parte della letteratura dei cinesi di America; oppure infine, semplicemente (direi, soprattutto) come romanzi cinesi: non solo perché parlano di Cina (e in modo niente affatto neutro) ma anche perché nella struttura stessa trasudano cultura e tradizione cinese.

Qiu Xiaolong è un intellettuale cinese, totalmente immerso nei problemi (sociali, politici, e culturali) della Cina del terzo millennio, ma anche dotato di una solida cultura tradizionale. Poeta, studioso e traduttore di poesia americana, era ricercatore all'Accademia cinese di scienze sociali di Shanghai fino a quando, nel 1988, si è recato negli Stati Uniti per un soggiorno di studio e vi si è poi stabilito. Oggi insegna alla Washington University in St. Louis; ed è in America che ha cominciato a scrivere romanzi, in inglese.

Al lettore avvertito, i romanzi si presentano come un gigantesco puzzle di 'citazioni' e allusioni, una costruzione che rimanda a quella della poesia cinese classica. Scritto da un letterato per un letterato, il testo cinese è prodotto di una cultura che da sempre ha fatto della pratica della citazione una delle sue cifre peculiari: ampliata, troncata, anche deformata, ora per alludere senza dire esplicitamente e dettagliatamente, ora piegata a un nuovo significato, per attribuirsi l'autorità del testo citato, o al contrario per rendergli omaggio, nella tradizione cinese la parola citata è sempre doppiamente carica di significato. Identificare la citazione o l'allusione, decodificarne l'uso è grande parte del lavoro del filologo cinese, sia sui testi antichi che su quelli moderni e fin contemporanei (Chemla - Martin, 1995). Una funzione simile hanno le storie o frammenti di storie che sono la materia con la quale Qiu Xiaolong costruisce l'edificio dei suoi polizieschi; per coglierne tutta la densità, un compito analogo a quello del filologo si pone al lettore di questi romanzi, tentare cioè di decifrare ciò che raccontano, anche al di là della lettera.<sup>7</sup> È una sfida della quale

---

<sup>6</sup> Che il proposito fosse scrivere libri sulla Cina contemporanea e non necessariamente polizieschi è evidente nella costruzione delle storie, dove l'indagine, talvolta assai esile, risulta quasi un pretesto per raccontare un pezzo di realtà cinese: la prima parte dei romanzi è in genere particolarmente ricca di digressioni di vario genere, mentre nei capitoli finali la narrazione 'precipita' rapidamente verso la soluzione del 'caso'.

<sup>7</sup> È del resto lo stesso Qiu Xiaolong che sollecita a 'indagare' al di là di quanto detto esplicitamente, quando apparenta la critica letteraria a un'indagine di polizia e alla psicanalisi (Qiu Xiaolong, 2007, pp. 126-27).

il lettore non specialista, cui il testo è ovviamente innanzitutto destinato, è da supporre resti sostanzialmente (e felicemente?) inconsapevole, confinato però di fatto a una comprensione parziale e sommaria del testo. Dietro la finzione narrativa e il paravento di nomi fittizi (ma talvolta fin troppo facilmente decifrabili) Qiu Xiaolong costruisce il suo affresco della Cina contemporanea con 'citazioni' di personaggi e storie reali. Questo è vero per la storia principale, che introduce i temi di rilievo sociale; non conoscere (o riconoscere) la storia reale che sottende quella della fiction non penalizza la lettura in modo sostanziale: vere o inventate, le storie vogliono essere e restano emblematiche. Ed è vero anche per le piccole storie secondarie, digressioni sostanzialmente autonome che arricchiscono il testo allargando il quadro dal mondo degli affari e della politica a quello della cultura: in questo caso però, perdere il significato 'nascosto', non cogliere la non casualità di una citazione o di un dettaglio riduce considerevolmente la comprensione complessiva, anche perché sono digressioni sempre molto illuminanti sulla configurazione culturale di Qiu Xiaolong stesso, la sua formazione, le sue preferenze letterarie.<sup>8</sup>

Personaggi e storie hanno praticamente sempre un referente reale, spesso anche più di uno: storie composite e personaggi composti sono la norma. È praticamente impossibile dare conto di tutte le citazioni e allusioni che affollano le pagine del testo, dell'intreccio di richiami a storie e personaggi diversi:<sup>9</sup> un labirinto nel quale ci si perde o dal quale si riemerge frastornati. È un ammicciare continuo dello scrittore al suo lettore, come del resto ha sempre fatto il letterato cinese tradizionale. Con l'aggiunta degli 'inserti' informativi necessari per un lettore non cinese, dei dettagli grandi e piccoli di vita quotidiana (del tutto veritieri ma spesso altrettanto irrilevanti nell'economia dell'indagine e della narrazione), i testi finiscono con l'essere una vera e propria enciclopedia della Cina contemporanea. È incredibile quanta Cina 'reale' Qiu Xiaolong sia riuscito a mettere nei suoi romanzi, del presente e del passato recente, della società, della cultura e della vita quotidiana. Non sorprende che

---

<sup>8</sup> Tipico esempio è la storia di Shen Wenchang, l'esperto di storia dell'abbigliamento, che malgrado le 'imprecisioni' identifica inequivocabilmente Shen Congwen 沈从文 (1902-1988) e tutto ciò che la sua vicenda biografica e la valutazione della sua opera comporta nella storia della letteratura cinese moderna (Qiu Xiaolong, 2007, pp. 52-53); oppure, ancora in *Red Mandarin Dress*, il professor Bian Longhua, nella cui figura Qiu Xiaolong rende palesemente omaggio al suo reale maestro, il famoso poeta e traduttore Bian Zhilin 卞之琳 (1910-2000).

<sup>9</sup> I testi dovrebbero essere corredati da una tale quantità di glosse da vanificare completamente il piacere di leggere un poliziesco.



qualche università americana li abbia adottati come lettura obbligatoria per lo studio della Cina contemporanea (Yan Ying, 2005, pp. 79-80).

Qiu Xiaolong mette molto di sé nelle sue storie e nei suoi personaggi, e innanzitutto in Chen Cao, il protagonista di tutte le indagini: tra autore e personaggio la confusione è costante. Poliziotto e poeta, Chen Cao è a capo della Squadra casi speciali, quella cioè incaricata delle indagini 'politicamente sensibili': si offre quindi come ottimo punto di osservazione per eventi e problemi particolarmente significativi, per Shanghai e per la Cina. È un incarico delicato cui lo ha portato, non senza obiezioni da parte dei vecchi quadri, la nuova politica di Deng Xiaoping che dava infine largo spazio a giovani con un alto livello di istruzione a preferenza delle qualificazioni politiche; Chen Cao è comunque membro del Partito, convinto e leale, apparentemente destinato a più alti traguardi malgrado la rischiosa reputazione di essere «too liberal». Ma Chen Cao è anche un intellettuale e non manca mai di accompagnare il suo lavoro con analisi e riflessioni sulle vicende che si trova ad affrontare. Figlio di un noto studioso di neo-confucianesimo,<sup>10</sup> è finito a fare il poliziotto quasi per caso, ma continua con successo la sua attività di poeta e traduttore (di poesia, ma anche, in una ricorrente *mise en abîme*, polizieschi): preso in giro da colleghi e amici, ha sempre pronta una citazione<sup>11</sup> (per lo più da poeti Tang e Song, con Li Shangyin decisamente ed esplicitamente il suo favorito; Qiu Xiaolong, 2009, p. 67) per commentare una situazione, o semplicemente esprimere un sentimento.<sup>12</sup> Chen Cao sa destreggiarsi ed è capace di mantenere la sua integrità nelle lotte politiche (che pure lo coinvolgono) e in un conte-

<sup>10</sup> La radice archetipica dei suoi comportamenti è indicata in modo inequivoco: anche se «He did not like Confucianism, despite his late father's influence. Like many other people of his generation, Chen believed that Confucian ideology had caused rather than solved problems in the course of the history of Chinese civilization» (Qiu Xiaolong, 2004, p. 262), è in definitiva una massima di derivazione confuciana, insegnamento del padre, la sua bussola nei momenti di dubbio: «There are things a man can do, and things a man cannot do» (vedi, ad esempio, *Ibid.*, pp. 16, 196, 283).

<sup>11</sup> Molti dei versi che cita sono da testi che Qiu Xiaolong (2003; 2005) ha tradotto e pubblicato in inglese, e anche i versi 'di Chen Cao' sono in parte pubblicati (*Id.*, 2008b). Sulla predilezione per Li Shangyin tra gli scrittori cinesi contemporanei, vedi Iovene (2007).

<sup>12</sup> Il magistrato che è anche un fine letterato, non è cosa nuova nella narrativa poliziesca cinese e lunghe citazioni infarciscono il poliziesco tradizionale: nella Cina imperiale l'amministrazione della giustizia era competenza del magistrato locale, il quale aveva in genere scarsa o nessuna preparazione giuridica, ma come tutti i funzionari dell'impero aveva superato gli esami che davano accesso alla carriera burocratica, e aveva quindi necessariamente un'estesa conoscenza della letteratura canonica.

sto corrotto (moralmente prima che penalmente) avendo come bussola i principi della giustizia sociale (che acquistano sempre più un sapore rétro) e i precetti confuciani assimilati nell'infanzia: l'egualitarismo di matrice maoista<sup>13</sup> convive perfettamente con elementi di etica confuciana, rafforzandosi anzi a vicenda. Comunque, agli occhi di molti, un privilegiato, prima e ora.

Di tutt'altra formazione è il suo collaboratore costante e fidato, il poliziotto semplice Yu Guangming. Figlio di poliziotto, di poche letture,<sup>14</sup> un po' frustrato ma di temperamento meno flemmatico e più esplicito del suo capo, rappresenta bene gli umori del cinese comune, sempre bistrattato dai vari movimenti politici ma rimasto fondamentalmente onesto: quello che non ha usufruito delle riforme di Deng (se non delle briciole) e forse mai ne usufruirà. A Chen lo lega la reciproca fiducia, basata su una condivisa grande onestà personale e intellettuale, e la convinzione che i principi della giustizia sociale non possono e non devono essere sacrificati neanche in nome delle riforme: incaricati delle indagini più politicamente sensibili, per Yu forse ancor più che per Chen, non si tratta solo di scoprire e arrestare un criminale ma anche di raddrizzare dei torti. Come per il magistrato della tradizione, per entrambi, il mestiere del poliziotto ha un'alta componente etica (e politica).

Due sono le tematiche principali dei romanzi e corrispondono alle due anime di Chen Cao: i problemi sociali nella Cina delle riforme che sono il filo principale intorno al quale ruotano le indagini, e come tema secondario, ma ampiamente presente, il mondo della letteratura: se l'ispettore Chen Cao sembra parlare piuttosto al pubblico occidentale, il poeta Chen Cao ha l'occhio rivolto al lettore cinese. Si tratta sempre di problemi reali di Shanghai, e della Cina: gli strascichi della Rivoluzione culturale, ma insieme anche gli esiti negativi delle riforme, le nuove ingiustizie sociali da un lato, la corruzione dall'altro. Sono tutti argomenti di cui si parla ampiamente anche in Cina, pubblicamente, e ancor più in privato (Levy, 2002; Zhao Yuezhi, 2002; Kinkley, 2007).

Le storie raccontate ovviamente non vanno prese alla lettera, sono la somma romanzata di frammenti di storie diverse, ma rinviano sempre, almeno

---

<sup>13</sup> «A product of his education in the sixties, Chen maintained a nostalgic passion for a sort of egalitarian society» (Qiu Xiaolong, 2006, p. 40).

<sup>14</sup> Sembra leggere di più sua moglie Peiqin, con la quale ha condiviso l'esperienza di 'giovane istruito' nello Yunnan: sarà lei l'unica che ha letto il romanzo della scrittrice assassinata in *When Red is Black*, anche se sembra averlo letto prevalentemente in chiave romantica (come del resto il *Sogno della camera rossa*; Qiu Xiaolong, 2000, pp. 141-52, 377).

in parte, a fatti realmente accaduti.<sup>15</sup> Il più severo tra i romanzi, e il più complesso, è senza dubbio *Red Mandarin Dress*, dove una tragedia personale, esito dei traumi della Rivoluzione culturale, si nasconde dietro la facciata di una tipica figura 'moderna', il brillante avvocato impegnato in un processo socialmente e politicamente rilevante; il primo e l'ultimo atto del dramma si svolgono nella lussuosa residenza di un banchiere degli anni '30, che sull'onda della nostalgia collettiva è stata trasformata in un ristorante alla moda; il tutto mentre l'ispettore Chen Cao sta scrivendo la sua tesi di master sulla demonizzazione della donna nella letteratura cinese tradizionale. Tutti i fili della storia si intrecciano, e l'arringa finale del giovane avvocato è un durissimo atto d'accusa sulla sopravvivenza, sotto la patina delle riforme, di pesanti retaggi del passato (vicino e lontano), è in difesa delle vittime della potente immobiliare ma anche per quelle della Rivoluzione culturale: nulla potrebbe meglio rappresentare il groviglio del presente con il passato, del nuovo con il vecchio.

Talvolta nei romanzi sembra di leggere nostalgia: «If Chairman Mao were still alive, he would never have allowed this to happen to our country» (Qiu Xiaolong, 2004, p. 61), dice un personaggio trovando la comprensione se non la solidarietà di Yu (e lo sfogo è fedelmente tradotto per il lettore cinese). In realtà è la constatazione che le riforme per quanto positive non lo sono per tutti, e soprattutto è la preoccupazione per «the gap between rich and poor... widening like an approaching earthquake» (*Id.*, 2007, p. 295).<sup>16</sup> Ma, «After all, China's been making great progress», e Chen può essere spesso «cynical about or critical of the system, but in the last analysis... is rather defensive of it» (*Id.*, 2006, p.16).

I romanzi si presentano quindi come un grande quadro socio-politico delle trasformazioni in atto a Shanghai, condividendo solo in parte (ma non rifiutando) la nostalgia dilagante per gli anni '30, e sempre con grande attenzione invece ai problemi che le nuove politiche rovesciano sulle fasce più deboli della popolazione. Più in generale vengono presentati, accanto agli aspetti po-

---

<sup>15</sup> *A Case of Two Cities*, per esempio, rielabora la vicenda di Lai Changxing 赖昌星, al centro di uno scandalo che aveva fatto grandissimo scalpore e cadere teste prestigiose; la sua storia è al centro di vari romanzi pubblicati in RPC (Kinkley, 2007, pp. 125-43), e ne ha scritto anche il corrispondente del *Times* (August 2007).

<sup>16</sup> La preoccupazione per i rischi che una situazione così potenzialmente esplosiva comporta trapela anche nell'insistenza del discorso ufficiale sulla necessità di costruire una 'società armoniosa'.

sitivi, anche i fenomeni negativi che la 'modernizzazione' accelerata voluta da Deng comporta, con la commistione di un capitalismo senza regole con un sistema a partito unico, e con un Partito restio a cedere le sue prerogative ma spesso disponibile a scendere a compromessi con i nuovi fenomeni più spregiudicati. Né la centralità del Partito viene messa realmente in discussione, come garante di una giustizia sociale oggi più necessaria di ieri; né viene rifiutata la 'modernizzazione' che ha comunque portato miglioramenti nelle condizioni di vita di molti. Ciò che viene invece a varie riprese segnalato in modo critico sono gli effetti collaterali negativi della 'economia socialista di mercato' e, soprattutto, la «social polarization». Sono posizioni e argomenti che ricordano, almeno in parte, quelli della cosiddetta *xin zuopai* 新左派 («nuova sinistra»), il termine (vagamente spregiativo, comunque critico) con il quale sono indicati nel dibattito politico cinese un gruppo di brillanti intellettuali che hanno centrato la loro attenzione preoccupata sugli aspetti politici e i conflitti sociali della Cina post Tian'anmen (Wang Hui, 2003).

È questa la Cina che Qiu Xiaolong vuole raccontare al lettore occidentale, una presentazione della Cina di oggi, dall'interno e molto articolata, oltre che politicamente schierata: a complemento o correzione sia del discorso ufficiale (acritico e totalmente ottimistico), sia delle posizioni di condanna (altrettanto acritiche) di molti osservatori occidentali che concentrano la loro attenzione su una gerarchia di esigenze e problemi che risultano estranei o comunque non prioritari per tanti cinesi, sia infine degli stereotipi così diffusi ancora oggi che si presume di conoscere bene la Cina.

La scelta di scrivere in inglese rivela allora tutta la sua valenza politica. Ma non sorprende neanche la scelta di una casa editrice prestigiosa come la Shanghai wenyi chubanshe di pubblicarne la traduzione in cinese: sono romanzi che non solo si inseriscono a pieno titolo nel dibattito tra gli intellettuali cinesi sui problemi del presente, ma possono arricchire una letteratura di denuncia ben viva anche in Cina, e con una sofisticatezza nella elaborazione che, al momento, non ha paragoni nei testi di autori della RPC.

Se peraltro è vero in linea generale che un testo tradotto può dire cose precluse a un testo scritto in cinese da autore cinese, alcune (poche) differenze sono riscontrabili tra le due versioni, e almeno una niente affatto irrilevante: 1) come è consueto nel discorso politico cinese si criticano le idee e non le persone (i cui nomi sono facilmente individuati dal lettore). Scompaiono quindi i nomi dei dirigenti politici; 2) sono soppresse molte parti semplicemente esplicative, non necessarie per un lettore cinese; ma, infine, 3) sono omessi i dialoghi e le riflessioni su temi 'caldi' di strettissima attualità, confermando l'estrema sensibilità al riguardo da parte delle autorità cinesi: ad

esempio, l'allusione ai dissidenti 'fatti sparire', come fosse cosa ovvia e corrente in Cina (Qiu Xiaolong, 2004, pp. 7, 180-81).

L'altro grande tema presente nei romanzi è la letteratura: continue citazioni dalla poesia classica e dai testi confuciani, ampi stralci dai racconti che Chen Cao legge per la sua tesi di master (in *Red Mandarin Dress*), esercizi di critica letteraria attribuiti a Peiqin (in *When Red is Black*), inserti sparsi qua e là su personaggi e eventi del mondo letterario,<sup>17</sup> notazioni varie e ripetute sul mondo letterario in senso lato (l'industria fiorentissima delle edizioni pirata, mode e trend di lettura, perfino le tariffe riconosciute a autori e curatori); e in un caso un episodio dal mondo della letteratura prende la scena al centro del romanzo, lasciando alla trasformazione urbanistica di Shanghai il racconto secondario.<sup>18</sup> Con il suo intreccio di realtà e finzione, gli incastri di frammenti di origine diversa, la ragnatela di citazioni e allusioni, è un romanzo molto tipico della narrativa di Qiu Xiaolong.

In *When Red is Black* lo scrittore è protagonista tre volte: poeta è il poliziotto che conduce l'indagine, scrittrice è la vittima, scrittore è la vittima della Rivoluzione culturale, protagonista a sua volta del romanzo della vittima; per non parlare di Qiu Xiaolong stesso che presta parti di sé ai suoi personaggi.

Il 'caso' da indagare richiama immediatamente la fine tragica di Dai Houying 戴厚英 (1938-1996), la scrittrice assassinata nel suo appartamento di Shanghai il 25 agosto 1996; l'omicida risulterà essere un ragazzo arrivato dalla campagna a cercare lavoro, nipote di un ex-insegnante di Dai Houying,

---

<sup>17</sup> Per esempio, dietro lo pseudonimo 'Rain Cloud' (certo non casuale: *yunyu* 云雨, «nuvole e pioggia» nella tradizione poetica cinese è sinonimo di 'rapporto sessuale') si nasconde Hong Ying 虹影 (1962- ) e la singolare storia di cui è stata protagonista (Qiu Xiaolong, 2006, p. 48). In *K*, Hong Ying ha romanizzato la breve relazione nella Cina degli anni '30 tra Julian Bell, figlio di Vanessa, e la scrittrice cinese Ling Shuhua 凌叔华 (1900-1990), e la vicenda è interpretata come l'incontro-scontro tra due modi (occidentale e orientale) di intendere l'amore e il sesso. Sarà citata in giudizio davanti a un tribunale cinese dalla figlia di Ling Shuhua (entrambe sono cittadine britanniche!) per 'diffamazione degli antenati'; e sarà condannata.

<sup>18</sup> Il progetto cino-americano «New World» (Xin shijie 新世界, nella versione cinese), della cui traduzione Chen Cao si deve occupare, allude con tutta evidenza a Xin tiandi 新天地 («nuovo universo» o anche «nuovo mondo», un nome che a sua volta evoca il Da shijie 大世界 «grande mondo», il più celebre luogo del divertimento – e del vizio – nella Shanghai pre-1949); è la nuovissima area di negozi e locali di lusso, nella quale è stato conservato l'esterno dei vecchi *shikumen*, mentre gli interni sono radicalmente ristrutturati: «ancient memories juxtaposed with modern luxuries» (Qiu Xiaolong, 2004, p. 11). C'è effettivamente anche un museo, ma non di «ancient coins» (*Ibid.*, p. 12): gli 'ancient coins' sono nella realtà la storica sede del primo congresso del PCC, che, ironicamente, è rimasta inglobata nel Xin tiandi.

e conosciuto alla scrittrice che lo aveva sorpreso a rubare (Wu Zhongjie, 1998). Il fatto aveva suscitato grande emozione negli ambienti letterari di Shanghai, dove Dai Houying era molto nota dopo che i suoi romanzi avevano conosciuto buona popolarità all'inizio degli anni '80: non esattamente una scrittrice 'dissidente' come la protagonista di Qiu Xiaolong, ma coinvolta nel dibattito sul tema controverso dell'umanesimo. L'identificazione di Yin Lige con Dai Houying è ulteriormente corroborata da vari altri elementi (alcuni minori ma non privi di significato), primo tra tutti il titolo del romanzo semiautobiografico del quale sono autrici: *Shiren zhi si* 诗人之死, «Morte di un poeta» il titolo di Dai Houying, *Jiaoshou zhi si* 教授之死, «Morte di un professore» nella finzione. Anche Dai aveva avuto una relazione molto chiacchierata durante la Rivoluzione culturale, una storia non troppo diversa da quella di Yin Lige e Yang Bing, e della quale si conosceranno i dettagli solo dopo la sua morte. Coprotagonista della love story era Wen Jie 闻捷 (1923-1971), noto poeta degli anni '50, il 'poeta rosso' autore di versi visionari sulle realizzazioni e prospettive della Cina socialista che, combinando lirismo e socialismo, aveva messo la sua poesia al servizio delle sue convinzioni politiche (Wang, 2004, pp. 228-40); ciononostante, era stato tra i primi a essere criticato durante la Rivoluzione culturale,<sup>19</sup> e Dai Houying era a capo del gruppo di Guardie rosse incaricato di 'processarlo'. Nei tortuosi sviluppi della lotta politica del periodo, i due si ritroveranno insieme in campagna in una scuola per la rieducazione dei quadri; ed è lì che, incuranti di tutto e di tutti, si consuma una breve e travolgente storia d'amore, assolutamente scandalosa. Quando la loro domanda di matrimonio viene respinta e lei trasferita altrove, lui si suicida con il gas (*Ibid.*).

Qiu Xiaolong, che presenta in modo sostanzialmente fedele la storia di Yin Lige-Dai Houying, sceglie invece di modificare la caratterizzazione del protagonista maschile: ne fa un poeta molto popolare tra i giovani negli anni che precedono la Rivoluzione culturale (come del resto Wen Jie), professore di inglese, con un percorso di studi in Usa; alla fondazione della RPC è patriotticamente rientrato in Cina, ma alla fine degli anni '50 è stato coinvolto nella campagna contro gli 'elementi di destra' e poi duramente criticato allo scoppio della Rivoluzione culturale: un triste percorso di vita frequente presso molti intellettuali, e argomento di tanta narrativa nel decennio successivo alla Rivoluzione culturale. Negli anni americani Yang ha cominciato a scrivere in

---

<sup>19</sup> È lui il 'rosso' del titolo, il 'poeta rosso', poi criticato come 'nero' durante la Rivoluzione culturale.

inglese<sup>20</sup> e anche il suo romanzo, un ‘Dottor Živago cinese’, che segretamente è riuscito a scrivere mentre era alla ‘scuola dei quadri’, sarebbe scritto in inglese. Ma è introvabile.

Qui le storie del poeta Wen Jie e del poeta-professore Yang Bing tornano a sovrapporsi. L’ultima parte di un lungo poema che Wen Jie considerava il suo capolavoro è stata prelevata dalle Guardie rosse nel corso di un’incursione nella sua casa; ed è perduta per sempre.<sup>21</sup>

Più fortunato il suo alter-ego letterario. A conclusione dell’inchiesta, l’ispettore Chen Cao riesce a trovare il manoscritto inedito del vecchio professore e, prima di consegnarlo all’Ufficio di polizia, in segreto lo fotocopizza con il proposito di farlo pubblicare. È allora il poeta Chen Cao che realizza il sogno di Yang Bing e, nella finzione letteraria, vendica l’oltraggio delle Guardie rosse al poeta Wen Jie.

#### BIBLIOGRAFIA

- August, O., 2007 *Inside the Red Mansion. On the Trail of China's Most Wanted Man*, London: John Murray [trad. it. *Il fuggiasco di Xiamen*, Milano: Adelphi, 2008].
- Chemla, K. - Martin, F., 1995 “«Rendre à César»? Ou de l’identification, des techniques, des significations, des sources et des motivations de la citation”, in *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 17 (*Le travail de la citation en Chine et au Japon*), pp. 5-10.
- van Gulik, R.H., 1949 “Translator’s Preface”, in *Id.* (trad.), *Three Murder Cases Solved by Judge Dee*, Tokyo: Toppan Printing Company, pp. i-xxiii.
- He Jiahong, 2007 *La donna pazza*, Milano: Mursia.
- Iovene, P., 2007 “Why is There a Poem in This Story? Li Shangyin’s Poetry, Contemporary Chinese Literature, and the Futures of the Past”, in *Modern Chinese Literature and Culture*, 19/2, pp. 71-116.
- Kinkley, J.C., 2000 *Chinese Justice, the Fiction. Law and Literature in Modern China*, Stanford: Stanford University Press.

---

<sup>20</sup> Come Qiu Xiaolong. Yang Bing è un tipico personaggio composito: sono quantomeno riconoscibili elementi che rinviano a Wen Jie, altri a Yang Xianyi 杨宪益 (1915- ), il famoso traduttore di tanti classici cinesi, per non dire dello stesso Qiu Xiaolong: se Chen Cao (certo in sintonia con Qiu) «felt an affinity to Yang, a poet as well as a translator» (Qiu Xiaolong, 2004, p. 100), l’antologia di traduzioni di poesia cinese di Yang descrive inequivocabilmente *Treasury of Chinese Love Poems* (*Ibid.*, pp. 77-78) e una poesia ‘di Yang’ è pubblicata in una raccolta di Qiu Xiaolong (2004, pp. 131-32; 2008b, p. 63).

<sup>21</sup> Una recente raccolta di poesie di Wen Jie (2006, pp. 256-85) contiene il poema, ed è mutilo della quinta parte.

- 
- , 2007 *Corruption and Realism in Late Socialist China. The Return of the Political Novel*, Stanford: Stanford University Press.
- Levy, R., 2002 “Corruption in Popular Culture”, in P. Link - R.P. Madsen - P.G. Pickowicz (eds.), *Popular China. Unofficial Culture in a Globalizing Society*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, pp. 39-56.
- Qiu Xiaolong, 2000 *Death of a Red Heroine*, New York: Soho Press [trad. cin. *Hongying zhi si* 红英之死, Shanghai: Shanghai wenyi chubanshe, 2003; trad. it. *La misteriosa morte della compagna Guan*, Venezia: Marsilio, 2002].
- , 2002 *A Loyal Character Dancer*, New York: Soho Press [trad. cin. *Waitan huayuan* 外滩花园, Shanghai: Shanghai wenyi chubanshe, 2005; trad. it. *Visto per Shanghai*, Venezia: Marsilio, 2004].
- (trad.), 2003 *Treasury of Chinese Love Poems, in Chinese and English*, New York: Hippocrene Books.
- , 2004 *When Red is Black*, New York: Soho Press [trad. cin. *Shikumen lige* 石库门骊歌, Shanghai: Shanghai wenyi chubanshe, 2005; trad. it. *Quando il rosso è nero*, Venezia: Marsilio, 2006].
- (trad.), 2005 *Tang Song shici 100 shou* 唐宋诗词100首. *Poems of Tang and Song Dynasties*, Shanghai: Huadong shifan daxue chubanshe.
- , 2006 *A Case of Two Cities*, New York: St. Martin's Press [trad. it. *Ratti rossi*, Venezia: Marsilio, 2008].
- , 2007 *Red Mandarin Dress*, New York: St. Martin's Press.
- , 2008a, *Cité de la Poussière Rouge*, Paris: Liana Levi.
- , 2008b, *Lines Around China*, St. Louis: Neshui Press.
- , 2009 *The Mao Case*, New York: St. Martin's Press.
- Wang, David Der-wei, 2004 “The End of the Line”, in *Id.*, *The Monster that is History. History, Violence, and Fictional Writing in Twentieth-century China*, Berkeley: University of California Press, pp. 224-61.
- Wang Hui, 2003 *China's New Order. Society, Politics, and Economy in Transition*, Cambridge: Harvard University Press [trad. it. *Il nuovo ordine cinese. Società, politica ed economia in transizione*, Roma: Manifestolibri, 2006].
- Wen Jie 闻捷, 2006 *Zhongguo dangdai ming shiren xuanji: Wen Jie* 中国当代名诗人选集: 闻捷 [Antologie di famosi poeti cinesi contemporanei: Wen Jie], Beijing: Renmin wenxue chubanshe.
- Wu Zhongjie 吴中杰, 1998 “Dai Houying zhi si 戴厚英之死” [La morte di Dai Houying], in *Id.*, *Rensheng daxichang* 人生大戏场, Jinan: Shandong youyi chubanshe, pp. 163-66.
- Yan Ying, 2005, Recensione di Qiu Xiaolong, 2000, 2002, 2004, in *Modern Language Studies*, 35/1, pp. 75-83.
- Zhao Yuezhi, 2002 “The Rich, the Laid-off, and the Criminal in Tabloid Tales: Read All about It!”, in Perry Link - R.P. Madsen - P.G. Pickowicz (eds.), *Popular China. Unofficial Culture in a Globalizing Society*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, pp. 111-35.



LUCIA CATERINA

### **Brevi note sull'iconografia cinese dell'arte d'esportazione**

La passione degli occidentali per i materiali provenienti dall'Estremo Oriente si è basata, fin dall'inizio, su alcune importanti caratteristiche che hanno contribuito in modo determinante allo sviluppo e alla fortuna di tali prodotti. Requisiti essenziali sono stati l'elevata qualità dei manufatti esportati, i costi accessibili e soprattutto il ricco repertorio iconografico che lasciava immaginare mondi lontani e misteriosi e soddisfaceva un diffuso desiderio di esotismo. La presenza tra questi prodotti di materiali sconosciuti in Europa, quali porcellana e lacca, non poteva che acuire il desiderio del possesso di tali beni. La particolare attrattiva suscitata dalla varietà e dalla ricchezza dei decori ha contribuito enormemente all'ammirazione per i manufatti orientali, apprezzati e graditi dalle *élites* occidentali di cui molto spesso hanno rappresentato uno *status symbol*.

È possibile analizzare il repertorio iconografico cinese dei materiali destinati all'esportazione esaminando i vari schemi decorativi che danno luogo a impaginati differenti, da quelli con ornati esclusivamente cinesi a quelli con un'integrazione di elementi occidentali, ad altri ancora con motivi unicamente occidentali e infine a quelli tipicamente cinesi realizzati per il mercato occidentale. Attraverso alcuni esempi sarà possibile verificare l'evoluzione di tali iconografie nel corso dei secoli fin dal momento iniziale dei contatti diretti tra europei e cinesi.

Nel Cinquecento l'arrivo dei portoghesi in Cina favorisce un'intensa attività commerciale e prime forme di committenza. Giungono così in Europa magnifiche porcellane decorate in blu cobalto sotto coperta con ornati in stile cinese caratterizzate da motivi floreali, giochi di bimbi, animali fantastici, paesaggi acquatici, fiori e uccelli. Esempificano questi primi pezzi alcune

coppe con scritte in latino che si riferiscono al governatore di Malacca, Pedro de Faria e recano la data del 1541,<sup>1</sup> oppure bottiglie realizzate su ordine del capitano Jorge Alvares, datate 1552, o ancora coppe, piatti, brocche e bottiglie con scritte religiose che si accompagnano alla sfera armillare, emblema del re Manuel I (1469-1512), blasoni reali e nobiliari, simboli religiosi, monogrammi della Compagna di Gesù (figg. 1-3).<sup>2</sup> L'ornato è di tipo cinese con motivi floreali, geometrici e animali fantastici mentre la tavolozza, inizialmente in bianco e blu, diventa successivamente policroma, con un'enfasi particolare per uno stile di derivazione giapponese, denominato "Imari cinese", caratterizzato dal blu cobalto sotto coperta e dal rosso ferro e dall'oro sopra coperta.

Nel Seicento continua la produzione del bianco e blu, in particolare di quello chiamato "kraak", dal nome delle caracche portoghesi catturate dagli olandesi che subentrano a questi ultimi nei commerci in Oriente. È questo un tipo di bianco e blu dal decoro cinese caratterizzato da una serie di pannelli di varie dimensioni sistemati a raggiera lungo il bordo di piatti e coppe o sui corpi di brocche e bottiglie. Oltre al consueto repertorio di fiori, uccelli ed elementi geometrici, compaiono pure personaggi tratti dal pantheon daoista, scene con letterati cinesi, ecc.<sup>3</sup> (fig. 4).

Vasellame dal decoro esclusivamente occidentale si sviluppa, alla fine del Seicento, contemporaneamente allo stabilirsi in Cina, nel porto di Canton, delle Compagnie delle Indie Orientali di vari paesi europei che, nel corso del secolo, si sono sostituiti ai portoghesi nel controllo dei traffici commerciali.<sup>4</sup> La presenza degli occidentali sul suolo cinese è soggetta a incredibili e pesanti restrizioni, tra cui l'impossibilità di potersi muovere se non nella stretta striscia di terra lungo il fiume delle Perle dove si trovano i vari stabilimenti delle Compagnie e il divieto di comunicare con la popolazione locale a eccezione degli interpreti e degli intermediari autorizzati. Gli occidentali conducono quindi una vita da reclusi, senza donne e in attesa del monsone favorevole per poter ripartire con navi cariche di merci preziose che sono loro consegnate, senza alcuna possibilità di controllo, dagli intermediari ai quali vengono fatte ordinazioni di ogni tipo, spesso incomprensibili agli artigiani cinesi. I decori presentano blasoni nobiliari inseriti spesso in ornati in stile cinese, mentre le

---

<sup>1</sup> Caterina, 1976, pp. 213-222, figg. 1-22; Caterina, 1999.

<sup>2</sup> Lion-Goldschmidt, 1978, pp. 140-45; de Castro, 1987.

<sup>3</sup> Rinaldi, 1989.

<sup>4</sup> Beurdeley, 1962; Jörg, 1982.

richieste europee si basano soprattutto sulle forme del vasellame da tavola che si devono adattare a una mensa occidentale (fig. 5).<sup>5</sup> Sono così ordinati interi servizi con un numero incredibile di pezzi, dalle terrine alle zuppierie, mostardiere, oliere, salsiere, pepiere, caffettiere, boccali (fig. 6). Ai servizi da tavola si affiancano ordinazioni per oggetti ornamentali da utilizzare nell'arredo delle dimore in patria costituiti da serie di vasi da sistemare su camini o mensole e da statuette di varie dimensioni (figg. 7-8). L'impossibilità di comunicare direttamente con gli artigiani delle manifatture costringe gli europei a servirsi di modelli realizzati in vari materiali, quali legno o metallo, oppure di disegni e stampe da far riprodurre sui pezzi commissionati.

Le forme dei recipienti realizzati in serie o quelli di grandi dimensioni riproducono l'abitudine cinese di sistemare gruppi di vasi, tre globulari e due a tromba, davanti agli altari, come pure le statuette costituiscono spesso l'arredo di "stanze cinesi" e presentano una grande varietà sia nella tavolozza sia nell'iconografia (fig. 7). Tra quelle in porcellana policroma compaiono, tra le altre, le immagini del re di Francia, Luigi XIV con accanto Madame de Maintenon o Madame de Montespan riprodotte da stampe inviate in Oriente, abbigliati secondo la moda dell'epoca con parrucche e crinoline (fig. 9). Comuni sono pure figure policrome di personaggi europei, in particolare olandesi.

Molto popolari sono soprattutto statuette in un tipo di porcellana bianca prodotta a Dehua nella provincia meridionale del Fujian, chiamata *blanc de Chine*.<sup>6</sup> Queste sculture per la maggior parte rappresentano un'iconografia cinese, con una preferenza per le divinità buddhiste e daoiste. Ma accanto a un repertorio tipicamente cinese vi sono anche raffigurazioni di stranieri, sia isolati sia in gruppi, a illustrare la vita degli olandesi e delle loro famiglie, caratterizzati da lineamenti, abiti e acconciature occidentali ricavati da stampe e disegni inviati alle manifatture cinesi e riprodotti dagli artigiani spesso in modo abbastanza goffo (fig. 10). La produzione del *blanc de Chine*, che diventa molto popolare in Occidente, sarà imitata anche in Europa agli inizi del Settecento quando si comincerà a fabbricare la porcellana.

La rappresentazione di personaggi stranieri non costituisce però una novità per le maestranze cinesi. Già in epoca Tang (618-907), quando la società era cosmopolita e molti erano gli stranieri che vivevano e lavoravano in Cina, frequenti erano tali immagini che all'epoca riproducevano popolazioni asiatiche, mentre nei secoli XVII e XVIII gli stranieri raffigurati sono europei e la

---

<sup>5</sup> Howard, 1974; Lunsingh Scheurleer, 1974.

<sup>6</sup> Donnelly, 1969; Blumenfield, 2002.

destinazione dei pezzi realizzati è verso l'Occidente. La rappresentazione di personaggi esotici, durante la dinastia Tang, enfatizzava in modo quasi caricaturale alcune caratteristiche somatiche, accentuando la grandezza dei nasi, la sporgenza degli occhi, la presenza di fitta peluria, gli abiti di taglio straniero, mentre nel XVIII secolo la raffigurazione degli europei mostra caratteristiche fisiche meno accentuate e meno grottesche.

Altri soggetti occidentali sulle porcellane d'esportazione si diversificano a seconda della destinazione.<sup>7</sup> Per il mercato olandese frequenti sono le vedute delle città olandesi, soprattutto di Amsterdam, come pure lo stemma della Compagnia delle Indie Orientali (VOC), navi e mercanti, storia dell'ambasceria olandese in Cina nel 1660, mentre per il mercato inglese comuni sono le vedute dei possedimenti inglesi in India, scene di Londra, blasoni nobiliari, lo stemma della Compagnia Inglese, soldati scozzesi, ritratti di nobili.

Il Settecento è il secolo in cui ci saranno ordinativi e richieste di ogni tipo. Numerosi soggetti e motivi occidentali entreranno a far parte del repertorio cinese con bordure e cartigli eseguiti "all'occidentale", con l'inserimento di elementi floreali diversi e con scene mitologiche, storiche, letterarie, simboli massonici, ricavati dalla tradizione occidentale ed eseguiti dai cinesi attraverso i modelli mandati dalle Compagnie delle Indie Orientali. Sono così realizzati, ad esempio, per il mercato francese alla fine del Settecento, servizi da tavola in memoria di Luigi XVI e di Maria Antonietta basati sulla riproduzione di una stampa anonima "L'urna misteriosa" in cui, sul piedistallo dell'urna e tra i rami di salice si stagliano in bianco i profili dei reali di Francia. Su altri esemplari tra il fogliame degli alberi si scorgono anche i profili del delfino e della madama reale (fig. 11).<sup>8</sup>

Frequenti sono le rappresentazioni della vita degli europei esemplificate da scene storiche, politiche, letterarie, di caccia, galanti ed erotiche, oppure da figure della Commedia dell'Arte utilizzate con scritte satiriche in olandese come ammonimento contro le disastrose speculazioni finanziarie, ecc. (fig. 12).

L'interesse nel ricevere prodotti più vicini al gusto occidentale porta la Compagnia Olandese a commissionare nel 1735 al pittore Cornelis Pronk (1691-1759) alcuni disegni da far eseguire alle maestranze cinesi. La diffusione di materiali orientali è tale che lo stesso Pronk finisce col richiamarsi nei suoi disegni a iconografie presenti, in particolare, su porcellane sia cinesi

---

<sup>7</sup> Jörg, 1980; Hyde, 1964; Gordon, 1978.

<sup>8</sup> Per un esauriente repertorio sulle porcellane cinesi con decori occidentali vedi Howard - Ayers, 1978; Hervouët - Hervouët - Bruneau, 1986.

sia giapponesi custodite all'epoca in molte dimore europee. È così prodotto in Cina, in varie tavolozze, vasellame con decori creati da Pronk, quali "la dama con l'ombrellino", "i dottori", "il pergolato". Solo il disegno dalla "dama con l'ombrellino" riscuote un notevole successo ed è realizzato per tutto il Settecento anche in Giappone, mentre gli altri decori, considerati troppo costosi, sono rapidamente eliminati dalla produzione (figg. 13-15).<sup>9</sup>

L'esportazione di porcellana giapponese aveva avuto un riflesso significativo e aveva orientato in modo diverso il gusto degli occidentali che cominciano a preferire tavolozze policrome in cui si combinano il blu cobalto sotto coperta e il rosso ferro e l'oro sopra coperta in un tipo chiamato Imari, dal nome del porto giapponese da cui avvengono le esportazioni, oppure una gamma di smalti policromi tra i quali si staglia un rosso aranciato, color kaki, da cui il nome Kakiemon alla famiglia di vasai che inizia la produzione. Il successo delle tavolozze policrome giapponesi è il risultato di una differente impaginazione del decoro, di una vistosa ricchezza cromatica derivata dagli ornati dei tessuti, nel caso dello stile Imari, mentre una tavolozza dalle tonalità delicate e dagli ampi spazi vuoti caratterizza lo stile kakiemon.

Il vasellame giapponese giunge in Occidente nella seconda metà del Seicento per far fronte alla mancanza di esportazioni dalla Cina interrotte per i gravi problemi politici che attraversa il paese.

La riapertura del mercato cinese alla fine del XVII secolo, più economico e meglio organizzato per far fronte a una produzione di massa, contribuisce a soddisfare continue e stravaganti richieste occidentali sia di forme sia di decori.

La riproduzione puntuale delle stampe occidentali, pur se con una resa indiscutibilmente cinese, dà luogo a un tipo di porcellana definita *encre de Chine* proprio per il tentativo, più o meno riuscito, di imitare le stampe e i disegni occidentali con tecniche definite *en camaieu* o *en grisaille*. L'esecuzione cinese è visibile soprattutto nelle raffigurazioni dei personaggi e nella descrizione di accessori e particolari con immagini e abiti dall'aspetto ibrido e dalle proporzioni poco equilibrate. Un esempio in tal senso è un piatto custodito nel museo Duca di Martina di Napoli ispirato a una stampa di Claude Duflos (1700-1786) dal titolo "Le bain" in cui è raffigurata una donna intenta a fare un bagno assistita da un domestico che versa dell'acqua nella vasca. La scena tratta dalla stampa francese è limitata sull'orlo da una bordura del tipo

---

<sup>9</sup> Jörg, 1980; Caterina, 2010.

*laub-und-bau-delwerk* caratteristica della produzione viennese di Claudius Innocentius Du Paquier in voga tra il 1730 e il 1744 (fig. 16).

Nella seconda metà del Settecento molti prodotti per l'esportazione sono realizzati nei laboratori di Canton dove è possibile che ci sia un controllo diretto degli occidentali che riescono così a seguire l'intero processo lavorativo. Non si decorano solo porcellane mandate in bianco dalle fornaci di Jingdezhen, nella provincia del Jiangxi, il principale centro per la manifattura della porcellana d'esportazione, ma si eseguono molti altri manufatti richiesti dagli stranieri. Si producono smalti, lacche, acquerelli, album con immagini dipinte, carte da parati, oggetti in madreperla, in avorio.<sup>10</sup> Si utilizza uno stesso repertorio iconografico, derivato quasi sempre dalla pittura, riprodotto successivamente sui manuali ad uso dei laboratori e adoperato anche sui materiali destinati all'esportazione. Tali realizzazioni avvengono in botteghe attrezzate che di solito adottano le stesse fonti iconografiche derivate dai repertori a stampa in circolazione, fin dall'epoca Ming (1368-1644) e che illustrano testi letterari, enciclopedie, trattati vari, vedute celebri, ecc. I laboratori cinesi dispongono di un ampio materiale illustrativo che possono combinare, di volta in volta, con modalità diverse pur nella serialità e standardizzazione delle immagini.

Caratteristici risultano alcuni decori di tipo cinese destinati al mercato occidentale. Da parte delle maestranze locali si cerca di eseguire, su differenti materiali, disegni che raffigurano la vita quotidiana cinese tanto nelle attività produttive quanto in quelle ludiche. Le rappresentazioni illustrano stereotipati personaggi femminili e maschili, sia giovani che anziani, che passeggiano, bevono il tè, conversano amabilmente, vanno a pesca, si spostano in portantine, giocano con bimbi come quelle, ad esempio, raffigurate sulle carte da parati nelle sale cinesi del Castello di Racconigi a Torino (fig. 17).<sup>11</sup> Il repertorio iconografico, volto a proporre una galleria di personaggi che talvolta sembrano tratti da opere letterarie e teatrali, finisce col diventare ripetitivo, utilizzato in modo sempre diverso su vari materiali, dalle porcellane, alle lacche, alle carte dipinte.<sup>12</sup> È l'immagine di un mondo felice, di una Cina idilliaca, mitizzata dall'Occidente e che i cinesi realizzano ad uso degli europei. Anche

---

<sup>10</sup> Jourdain - Jenyns, 1950; Crossman, 1973.

<sup>11</sup> Per le stanze cinesi nel Castello di Racconigi v. Caterina - Mossetti, 2005, pp. 502-19.

<sup>12</sup> Carte da parati cinesi abbelliscono molte stanze di castelli e residenze nobiliari sia in Italia che in altri paesi europei. Per le stanze cinesi in Italia v. Caterina, 2000, 2001, 2005a e 2005b; Caterina - Mossetti, 2005, 2006 e 2007.

nelle attività lavorative le figure rappresentate sono simili e, pur se impegnate in mestieri faticosi, riescono sempre a conservare movenze leggiadre e aggraziate, come sulle carte dipinte nella sala cinese di Palazzo Grosso a Riva presso Chieri in Piemonte in cui sono illustrati i principali cicli produttivi, quali la manifattura della porcellana, le coltivazioni del riso e del tè, la lavorazione della seta (fig. 18).<sup>13</sup> Immagini simili si ritrovano, oltre che su fogli d'album, anche su un tipo di vasellame figurato, chiamato "porcellana mandarina" per la presenza costante di funzionari, eseguito in tavolozze policrome con un abbondante uso di fondi oro e di elaborati cartigli.

## BIBLIOGRAFIA

- Beurdeley, M., 1962 *Porcelaine de la Compagnie des Indes*, Fribourg: Office du Livre.
- Blumenfield, R.H., 2002 *Blanc de Chine. The Great Porcelain of Dehua*, Berkeley: Ten Speed Press.
- Caterina, L., 1976 "Chinese Blue-and-White in the 'Duca di Martina' Museum in Naples", in *East and West*, n.s. 26/1-2, pp. 213-22.
- , 1999 *Il Museo Duca di Martina. La collezione orientale*, Napoli: Electa.
- , 2000 "Le stanze cinesi del Castello dei Solaro a Govone: lettura storico-artistica", in L. Moro (a c.), *Il Castello di Govone. Gli Appartamenti*, Torino: Celid, pp. 41-59.
- , 2001 "Quadretti cinesi nelle collezioni borboniche", in L. Caterina - A. Porzio (a c.), *"Quadretti cinesi" di collezione borbonica dalla "Favorita" di Napoli e di Palermo*, Napoli: Arte Tipografica (Quaderni di Palazzo Reale, 9), pp. 23-72.
- , 2005a "Le stanze cinesi nelle residenze piemontesi", in M. Scarpari - T. Lippiello (a c.), *Caro Maestro... Scritti in onore di Lionello Lanciotti per l'ottantesimo compleanno*, Venezia: Cafoscarina, pp. 295-315.
- , 2005b "Carte cinesi a Firenze: una ricognizione preliminare", in G. Amitrano - L. Caterina - G. De Marco (a c.), *Studi in onore di Luigi Polese Remaggi*, Napoli: Università degli Studi di Napoli "L'Orientale" (Dipartimento di Studi Asiatici. Serie Minor, 69), pp. 77-104.
- , 2008 "La Sala cinese", in F. Dalmasso (a c.), *Palazzo Grosso a Riva presso Chieri. Le camere delle meraviglie e il giardino di Fausta Mazzetti*, Riva presso Chieri (Torino): Edito, pp. 89-101.
- , 2010, "Cina e Giappone: riflessioni sull'arte per l'esportazione in Occidente", in P. Carioti - F. Mazzei (a c.), *Oriente, Occidente e dintorni... Studi in onore di Adolfo Tamburello*, 5 voll., Napoli: Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", vol. 1, pp. 387-407.
- Caterina, L. - Mossetti, C. (a c.), 2005 *Villa della Regina. Il riflesso dell'Oriente nel Piemonte del Settecento*, Torino: Allemandi.
- , 2006 "Modelli orientali per le botteghe piemontesi del Settecento. Oriental Models for Eighteenth Century Workshops in the Piedmont", in *DecArt*, 6 [autunno 2006], pp. 46-59.

<sup>13</sup> Caterina, 2008, pp. 89-101.

- , 2007 “Il gusto dell’esotico in Piemonte nel Settecento. Riflessioni in corso”, in P. Amalfitano - L. Innocenti (a c.), *L’Oriente. Storia di una figura nelle arti occidentali (1700-2000). Dal Settecento al Novecento*, vol. I, Roma: Bulzoni Editore (I Libri dell’Associazione Sigismondo Malatesta), pp. 241-55.
- Crossman, C.L., 1973 *The China Trade. Export Paintings, Furniture, Silver and other Objects*, Princeton: The Pyne Press.
- Castro, N. de, 1987 *A Porcelana Chinesa e os Brasões do Império*, Porto: Livraria Civilização.
- Donnelly, P.J., 1969 *Blanc de Chine*, London: Faber and Faber.
- Gordon, E., 1978 *Collecting Chinese Export Porcelain*, London: J. Murray.
- Hervouët, F. - Hervouët, N. - Bruneau, Y., 1986 *La Porcelaine des Compagnie des Indes a décor occidental*, Paris: Flammarion.
- Howard, S., 1974 *Chinese Armorial Porcelain*, London: Faber and Faber.
- Howard, S. - Ayers, J., 1978 *China for the West. Chinese Porcelain & other Decorative Arts for Export illustrated from the Mottahedeh Collection*, London – New York: Sotheby Parke Bernet.
- Hyde, J.A.L., 1964 *Oriental Lowestoft. Chinese Export Porcelain*, Newport – Monmouthshire: Ceramic Book Co.
- Jörg, C.J.A., 1980 *Pronk Porselein. Porselein naar ontwerpen van Cornelis Pronk – Pronk Porcelain. Porcelain after designs by Cornelis Pronk* [Catalogo della mostra, Groninger Museum Haags Gemeentemuseum], Groningen: Groninger Museum.
- , 1982 *Porcelain and the Dutch China Trade*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Jourdain, M. - Jenyns, R.S., 1950 *Chinese Export Art in the Eighteenth Century*, London: Country Life Ltd.
- Le Corbeiller, C., 1974 *China Trade Porcelain: Patterns of Exchange*, New York: Metropolitan Museum of Art.
- Lion-Goldschmidt, D., 1978 *La porcelain Ming*, Fribourg: Office du Livre.
- Lunsingh Scheurleer, D.F., 1974 *Chinese Export Porcelain. Chine de Commande*, London: Pitman Publishing Corp.
- Rinaldi, M., 1989 *Kraak Porcelain. A Moment in the History of Trade*, London: Bamboo Publishing Ltd.





Fig. 1. Coppa in porcellana bianca e blu con iscrizione latina, datata 1541.

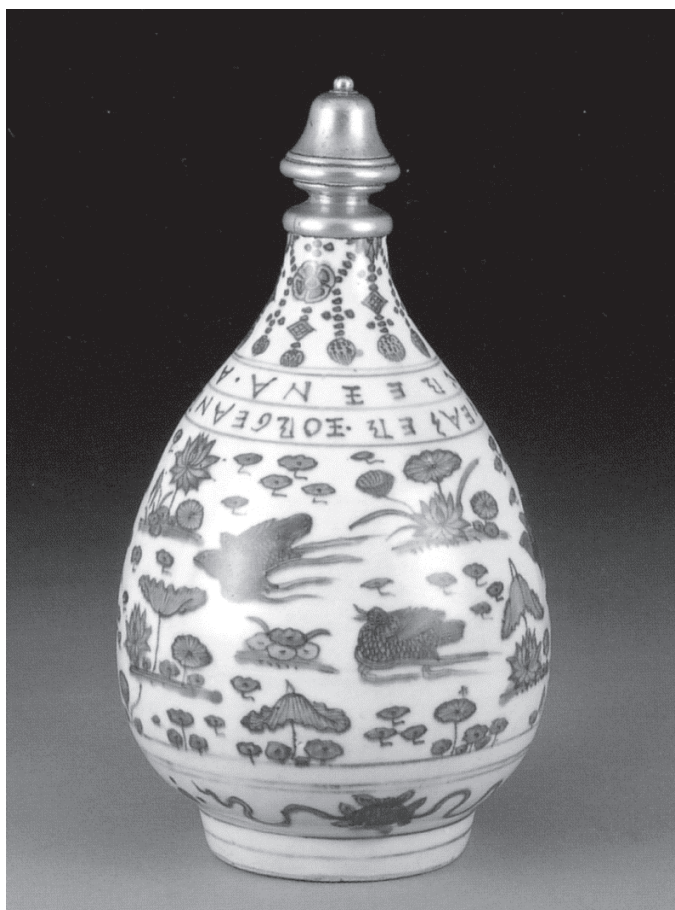


Fig. 2. Bottiglia in porcellana bianca e blu con iscrizione portoghese, datata 1552.

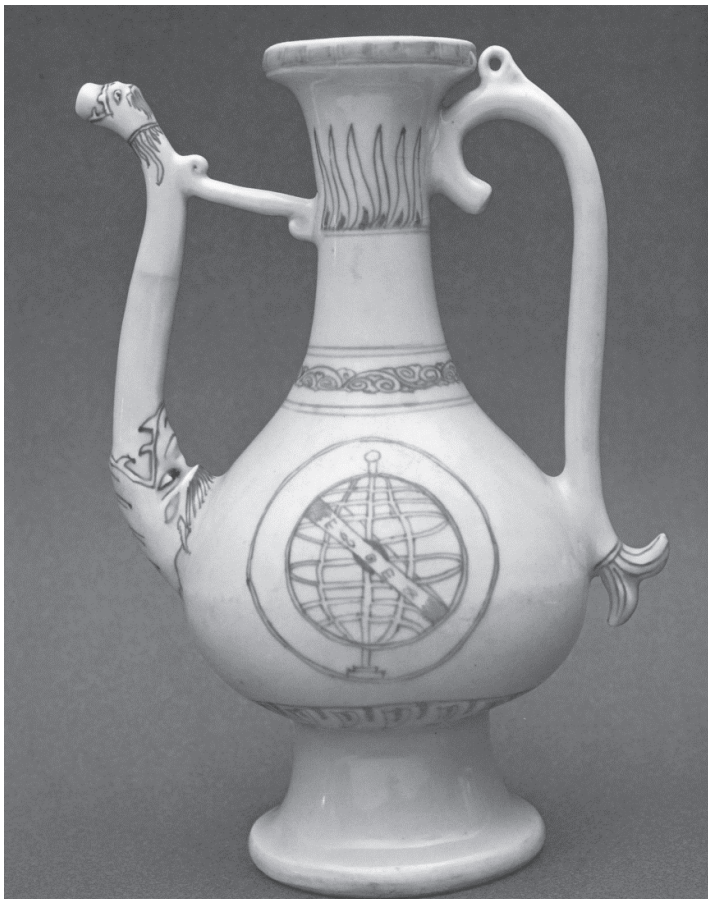


Fig. 3. Brocca in porcellana bianca e blu con sfera armillare, inizi XVI secolo.



Fig. 4. Piatto in porcellana bianca e blu di tipo kraak, circa 1575-1605.

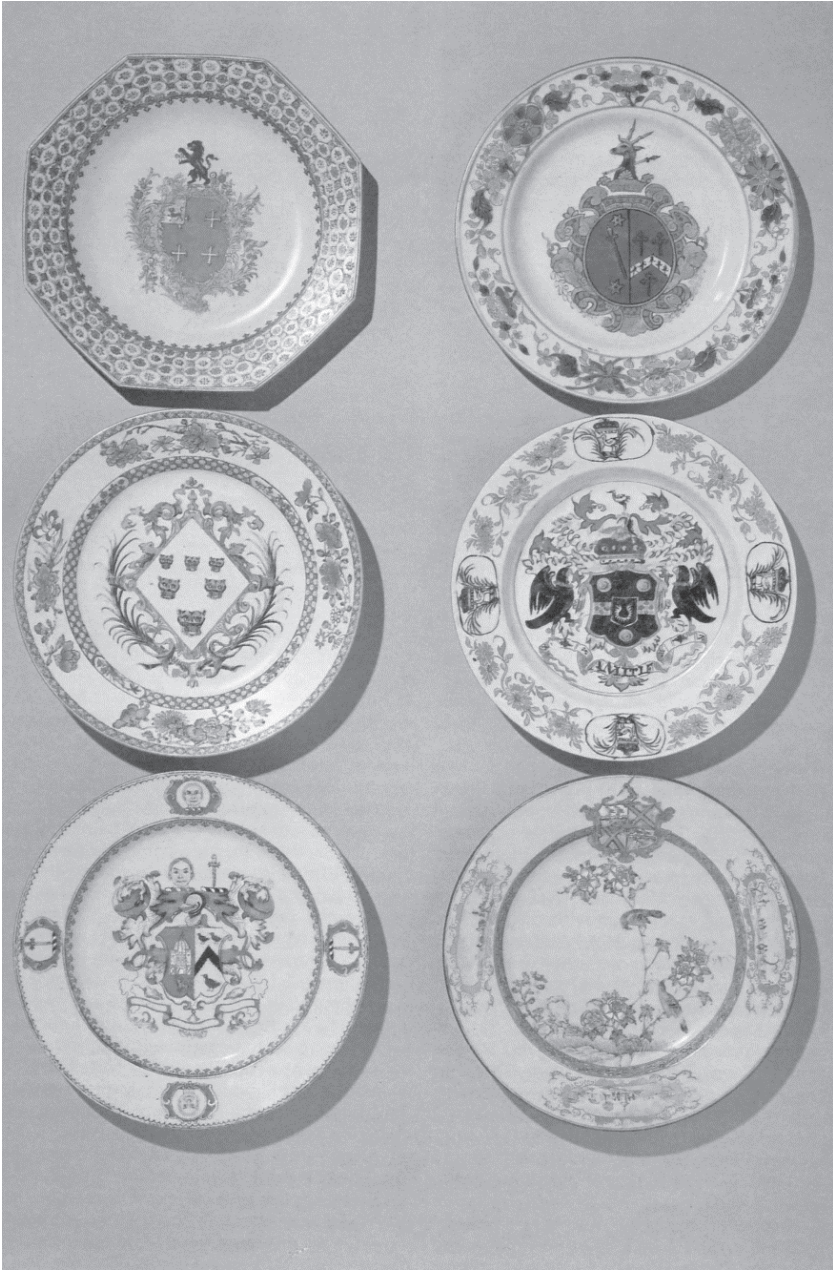


Fig. 5. Piatti in porcellana policroma con blasoni nobiliari, prima metà XVIII secolo.





Fig. 6. Servizio di piatti in porcellana policroma, fine XVIII secolo.



Fig. 7. Serie di cinque vasi in porcellana famiglia rosa, metà XVIII secolo.

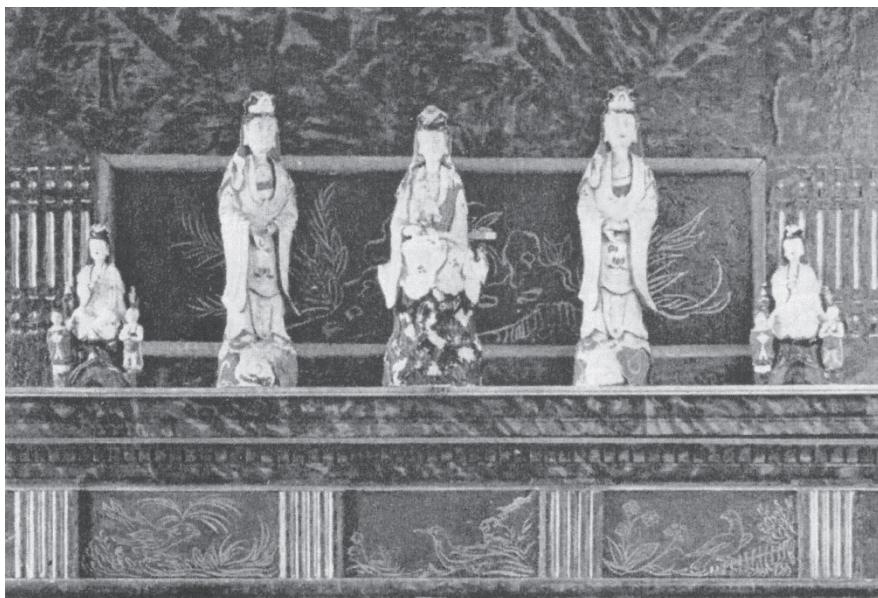


Fig. 8. Statuette in porcellana blanc de Chine, Castello di Rosenborg, Copenhagen, inizi XVIII secolo.



Fig. 9. Statuette in porcellana policroma raffiguranti Luigi XIV e la sua favorita, inizi XVIII secolo.



Fig. 10. Gruppo in porcellana blanc de Chine raffigurante personaggi occidentali, inizi XVIII secolo.





Fig. 11. Urna in porcellana policroma con riproduzione tratta da stampa, fine XVIII secolo.



Fig. 12. Piatti in porcellana policroma raffiguranti figure della Commedia dell'Arte e scritte satiriche in olandese, primo quarto XVIII secolo.





Fig. 13. Piatto in porcellana policroma con decoro di Cornelis Pronk  
“La dama con l’ombrellino”, prima metà XVIII secolo.



Fig. 14. Piatto in porcellana policroma con decoro di Cornelis Pronk  
“I dottori”, prima metà XVIII secolo.



Fig. 15. Piatto in porcellana policroma con decoro di Cornelis Pronk “Il pergolato”, prima metà XVIII secolo.



Fig. 16. Piatto in porcellana encre de Chine con decoro tratto dalla stampa “Le bain”, metà XVIII secolo.





Fig. 17. Particolare di un carta da parati in una “stanza cinese” nel Castello di Racconigi in Piemonte, metà XVIII secolo.

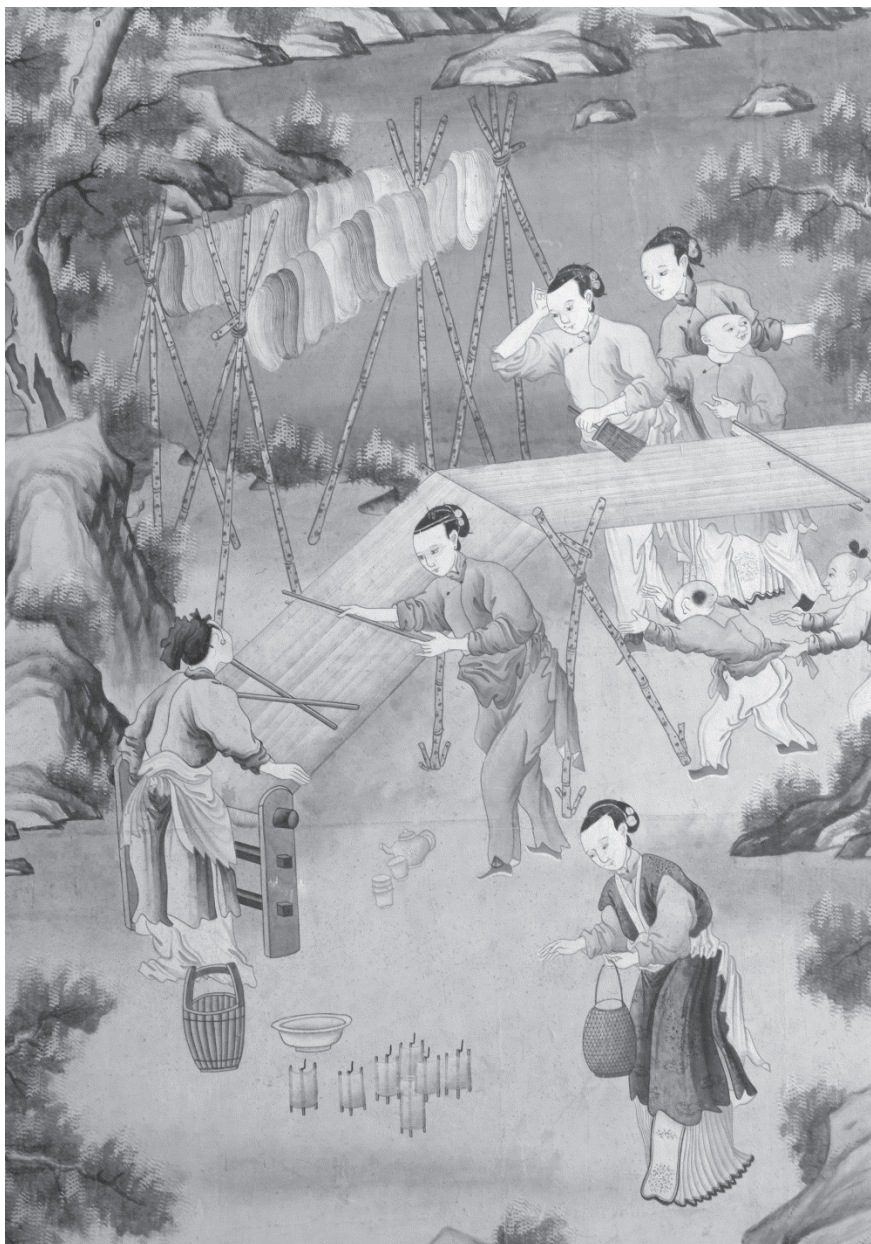


Fig. 18. Particolare di una carta da parati nella “stanza cinese” a Palazzo Grosso a Riva presso Chieri in Piemonte, metà XVIII secolo.

GIOIA L. CHIAUZZI

**Cufra 1971 – Timbuctu 2006. Mutazioni.  
1. Piano dell'opera e discorso del secondo sahariano.\***

0. PIANO DELL'OPERA

Considero due testimonianze sul Sahara rese nel 1971 e nel 2006 da due sahariani libici. Prima ne traduco i testi. Quindi le confronto tra loro, lavorando sulla mia esperienza di campo nell'area da un'epoca all'altra. A che scopo? È un esperimento che riguarda il rapporto tra specificità e generalizzazioni, sul piano sia dei contenuti che della scrittura. Per i contenuti mi pongo la questione: se e come rappresentano strutture e ideologie più ampie di tale società nella propria e nelle due epoche; e poi, in caso, come ne rendono le trasformazioni avvenute da un'epoca all'altra. Invece per la scrittura mi pongo il problema di come scrivere, a mia volta, quanto suddetto. È la questione – non facile – di raccordare il piano etnografico a riflessioni più generali, passando per registri anche diversi: materiali di campo, traduzioni di colloqui e di testi scritti, riflessioni.

L'analisi delle due testimonianze tiene conto di più variabili. Infatti gli autori differiscono per generazione, percorso di vita e ruolo; le enunciazioni per ubicazione, contesto e obiettivo; i documenti per epoca, tipologia e contenuto. I seguenti cenni a biografie e ambiti chiariscono direttamente agganci e distanze fra le parti.

Il primo testimone parla (1971) dal Sahara nord-orientale: da Cufra, che è in Libia nel deserto cirenaico del Calanscio. È 'A. bū K. della cabila al-Mağābra, un'ex guida delle carovane commerciali transahariane dirette in Ciad e in Sudan, ormai obsolete. È nato agli inizi del '900 o poco prima, ancora sotto

---

\* Il presente lavoro è stato consegnato nel 2010. Pertanto non accenna alla recente fase socio-politica libica, apertasi con la guerra civile del 2011 tuttora in atto.

i turchi, nell'oasi di Gialo alle porte del Calanscio. Si è stabilito a Cufra, ove l'incontro nel '71, e possiede dei giardini che fa coltivare ai «servi» (*ʿabīd*), neri sudanesi. Mi trovo lì per alcune ricerche ed egli mi illustra, privatamente, alcuni aspetti socio-antropologici dell'area. Nel lavoro tradurrò alcuni passi dal suo arabo locale affiancandovi delle mie contestuali note di campo. I materiali sono tratti dai miei archivi etnografici che ho stratificato nelle ricerche sul terreno in Libia a partire dal 1966, guardando a retroterra e modernità, con uso dell'arabo scritto e parlato localmente. Invece il secondo testimone parla (2006) dal Sahara sud-occidentale: da Timbuctu, in Mali. È il leader libico Mu'ammār al-Gheddāfi (al-Qaḍḍāfi), nato nella Sirtica da nomadi della cabila al-Qaḍḍāfa attorno al 1942, sul finire del colonialismo italiano. Nel 2006 in questione si reca a Timbuctù per la celebrazione del Natale profetico e il contestuale «Primo raduno storico delle tribù del Grande Sahara» (*al-Multaqā al-ta'rīḥī al-awwal li-qabā'il al-Ṣaḥrā' al-Kubrā*). Da lì indirizza alla comunità islamica e all'ecumene un discorso mediatico commemorativo del Profeta, carico d'ideologia e strategie sahariane. Lo traduco dal testo a stampa che ho reperito sul campo a Tripoli nella «Celebrazione di Tripoli capitale della cultura islamica per l'anno 1375 dalla morte del Profeta / 2007 d.C.» (*Iḥtifāliyyat Ṭarābulus ʿāṣimat al-ṭaqāfah al-islāmiyyah li-l-ʿām 1375 w.R. / 2007 d.C.*) inaugurata con forti rappresentanze africane e sahariane.<sup>1</sup>

Il lavoro complessivo s'articolerà in più parti, attualmente in diverso stato di avanzamento.<sup>2</sup> Invece il presente contributo si limita al progetto e alla

<sup>1</sup> La cerimonia inaugurale, a cura de *al-Laḡnah al-šaʿbiyyah al-ʿāmmah li-l-ṭaqāfah wa-l-ʿilām* («Comitato generale del popolo per la cultura e l'informazione»), si è aperta a Tripoli il 12 *al-ṭayr* ("l'uccello") 1375 m.P. / 12 aprile 2007 d.C., e protratta alcuni giorni. Tra qualche centinaio di ospiti dai paesi islamici, o in parte tali, spiccavano le rappresentanze africane. Ignoro se fossi l'unica ospite non musulmana, come forse qualche africano o qualche arabo mediorientale. Vi ho incrociato alcuni convertiti occidentali, non italiani: lo faccio presente in relazione ai punti [3A.1 e 3A.2] del discorso di Timbuctu. Da documentazione a cura del suddetto Comitato, ecco le attività celebrative previste a Tripoli e nel paese nell'arco dell'annata con partecipazione ufficiale e popolare: produzione di documentari sul ruolo del leader nella diffusione e difesa dell'islam; incontri dei ministri della cultura dei paesi islamici; inaugurazione e posa in opera di edifici culturali; pubblicazioni e filmati; 26 conferenze e 29 seminari e tavole rotonde sull'islam; 7 sedute di recitazioni poetiche; 17 spettacoli teatrali e festivals; 12 esposizioni e mostre librerie e artistiche; 15 serate di musica e canti dalle tradizioni; ecc. Sul calendario in vigore in Libia cfr. alla n. 21.

<sup>2</sup> In linea di massima: 0. – ARGOMENTO E OBIETTIVI. – 1. LA TESTIMONIANZA DEL PRIMO SAHARIANO. CUFRA 1971. – 1.1. Premessa. – 1.2. Materiali di campo: traduzione dai colloqui e altro. – 1.3. Contestualizzazione, analisi ecc. – 2. LA TESTIMONIANZA DEL

traduzione della seconda testimonianza, il testo del discorso da Timbuctu. Il lavoro finale ne richiamerà qualche passo con altri da enunciati paralleli dell'oratore.<sup>3</sup>

L'esperienza di campo che mi induce a tale esperimento è iniziata nel 1966. Ha traversato le trasformazioni sociali nelle varie forme di governo della Libia indipendente (1951): gli ultimi tre anni della monarchia (1966-69), la repubblica (1969), la "massocrazia" (dal 1977).<sup>4</sup> Ringrazio privati e istituzio-

---

SECONDO SAHARIANO. TIMBUCTU 2006. – 2.1. Premessa. – 2.2. Il discorso del Mawlid: alcuni passi e altro. – 2.3. Contestualizzazione, analisi ecc. – 3. CONFRONTI FRA LE DUE TESTIMONIANZE E RIFLESSIONI DALL'ESPERIENZA DI TERRENO IN DIACRONIA ECC.

<sup>3</sup> Ho tradotto quest'ultimi per un secondo progetto, a sua volta incentrato su esperienze di campo in diacronia.

<sup>4</sup> La Dichiarazione d'indipendenza e sovranità della Libia (Regno di Libia) fu fatta dal re Idrīs Muḥammad al-Sanūsī il 7 ottobre 1951. Per la dichiarazione d'instaurazione della Repubblica (*Ġumhūriyyah*) fatta dal leader cfr. *al-Bayān al-awwal li-l-tawrah*, *Maḡlis Qiyādat al-tawrah* («Primo manifesto della rivoluzione, Consiglio del Comando della rivoluzione») [Bengasi, 1 settembre 1969]. Per la "Massocrazia" cfr. *l-lān qiyām sulṭat al-ša'b* («Proclama d'instaurazione del potere del popolo»), al-Qāhirah [«la Vincente» (come «il-Cairo»): nome dato ad al-Qārah (loc. *al-Gēra*), «l'Altura» di Sebḥā, per l'evento, giocando sulla quasi omofonia], Sebḥā, 2 marzo 1977. Da allora la denominazione del Paese è: *al-Ġamāhīriyyah al-ʿarabiyyah al-lībiyyah al-šaʿbiyyah al-iṣtirākiyyah* («"Massocrazia" araba libica popolare socialista»). Ciò secondo l'ideologia ufficiale del "Libro Verde" che prospetta una forma di «democrazia diretta» (*al-dimuqrāṭiyyah al-mubāšīrah*) tramite l'instaurazione di *Liḡān šaʿbiyyah wa Mu'tamarāt šaʿbiyyah* («Comitati popolari e Congressi popolari») di diverso livello, senza deleghe e rappresentanze parlamentari e di partito, cfr. M. al-Qaddāfī, *al-Kitāb al-Aḥḍar. Al-Faṣl al-awwal. Ḥall muškilat al-dimuqrāṭiyyah: sulṭat al-ša'b*; *al-Faṣl al-tānī: Ḥall al-muškil al-iqtisādī: al-Iṣtirākiyyah*; *al-Faṣl al-tālī: al-Rukn al-iḡtimāʿī li-l-Nazariyyah al-ʿālamīyyah al-tālīyah* («Il Libro Verde. Prima parte. La soluzione del problema della democrazia: il potere del popolo. Seconda parte. La soluzione del problema economico: il socialismo. Terza parte. La base sociale della Terza teoria universale»), s.l., s.d. [marzo 1980]. Le tre parti, edite in successione nel 1974, 1976 – date indicatemi dal *Maktab al-Šiḡāfah* («Ufficio Stampa») della *Ġamāhīriyyah* – e nel 1979, costituiscono la "Terza teoria universale", cosiddetta dall'A., rispetto alle due precedenti capitalistica (*ra's māliyyah*) e comunista (*šuyūʿiyyah*). L'islam non è menzionato ma la *ṣarīʿah* (Legge sacra dell'islam) è data come la legge naturale dell'uomo, la quale deve fondarsi sulla religione (*dīn*) e il costume dei popoli (*ʿurf*) che ne è assorbito: cfr. *al-Kitāb cit.*, I, *Šarīʿat al-muḡtamaʿ* («La Legge della società»), pp. 55-64. Ispirata ai citati *Primo Manifesto* (1969), *Proclama* (1977) e *Libro Verde* seguirà *al-Waṭīqah al-ḥaḍrāʾ al-kubrā li-l-ḥuqūq al-insān fī ʿaṣr al-ḡamāhīr*, *Mu'tamar al-ša'b al-ʿāmm bi-l-Ġamāhīriyyah al-ʿarabiyya al-lībiyyah al-šaʿbiyyah al-iṣtirākiyyah al-ʿuzmā*, *al-Bayḍāʾ*, 23 min ṣawwāl 1397 w.R. / 12 min šahr al-ṣayf 1988 masīḥī («La Grande Carta Verde dei Diritti dell'uomo nell'e-

ni locali che negli anni mi hanno consentito transiti e ricerche in tempi e siti anche difficili.

# 1. DISCORSO DEL SECONDO SAHARIANO. TIMBUCTU 2006.

## 1.1 Premessa

Il testo arabo a stampa da cui traduco trascrive la registrazione orale (*taṣ-ḡīl ṣawtī*) ufficiale dell'allocuzione.<sup>5</sup> S'intitola «Discorso del fratello leader della Guida popolare islamica mondiale nel Natale del Sigillo dei profeti e degli inviati (p.b.) nella città di Timbuctu nella Repubblica del Mali, tenuto il 12 del mese *rabīʿ* I / 10 del mese "l'uccello" [aprile] 1374 dalla morte del Profeta / 2006 d.C.». <sup>6</sup> Si compone di 16 pagine, senza indicazione di luogo e anno. Va datato fra il marzo 2006 e l'aprile 2007: non prima della declamazione e non oltre il reperimento dello stampato. Formalmente non presenta divisioni in capitoli o altro. Oltre le citazioni coraniche, la lingua è un arabo in prevalenza popolare e colloquiale (*ʿāmmiyyah*) indirizzato alle masse, influenzato dal libico parlato (*dārīḡah*, loc. *dārʒa*). Il tono è alquanto didascalico.

---

ra delle masse, Congresso generale del popolo, Grande "Massocrazia" araba libica popolare socialista, al-Baida, 27 *ṣawwāl* 1397 m.P. / 12 "estate" [giugno] 1988 d.C.».

<sup>5</sup> In parti a venire tornerò sul rapporto fra oralità e scrittura nelle due testimonianze dal Sahara.

<sup>6</sup> Per il titolo arabo del discorso cfr. la traduzione in 1.2. In rapporto ad alcuni termini ricorrenti nel lavoro: in ottemperanza al *Primo manifesto della rivoluzione cit.* che proclama *lā sayyid wa lā masʿūd bal iḡwah aḡrār* («nessun padrone e nessun servo ma fratelli liberi») con l'avvento della Repubblica (1969) i termini «signore» (*sayyid* loc. *sīd*) e «signora» (*sayyidah* loc. *sīda*) sono sostituiti da «fratello» (*aḡ* loc. *ḡū*, pl. *iḡwah* loc. *ḡūt*) e «sorella» (*uḡt*, pl. *aḡawāt* loc. *ḡwāt*). Gheddafi è il «fratello colonnello» (*al-aḡ al-ʿaqīd*) e «leader della rivoluzione del I giorno [di settembre 1969]» (*qāʾid ṭawrat al-Fātīḡ*). Con trasformazioni strutturali e ideologiche «Ministero» (*Wizārah* loc. *Wazāra*) e «ministro» (*wazīr*, loc. anche *ūzīr*) diverranno gradualmente «Segretariato» (*Amānah*) e «segretario» (*amīn*) e poi nella *Ġamāḡhīriyyah* (1977) «Ufficio popolare» (*al-Maktab al-ṣāʿbī*) e «segretario dell'U.p.» (*amīn al-Maktab al-ṣāʿbī*), denominazioni condivise anche da «Ambasciata» e «ambasciatore». *Ġamāḡhīriyyah* è un neologismo coniato dal leader: forma astratta dal pl. *ḡamāḡhīr* («masse»), dal cui sing. *ḡumḡūr* è il corrente *ḡumḡūriyyah* («repubblica»).



In traduzione per facilitare la lettura indicherò fra [...] suddivisioni e temi del discorso quali da me individuati, ossia:<sup>7</sup>

[Parte 1. MUḤAMMAD CHIUDE IL CICLO DELLA RIVELAZIONE, pp. 3-4].

[1.1 Il 12 *rabīʿ* I, anniversario di nascita e morte del Profeta, p. 3].

[1.2 Perché l'era dalla morte del Profeta, pp. 3-4].

[Parte 2. L'OCCIDENTE NEMICO DELL'ISLAM, pp. 4-6].

[2.1 Le vignette satiriche contro Muḥammad, Inviato divino universale, pp. 4-5].

[2.2 Misconoscere Muḥammad è la falsificazione delle Scritture, p. 6].

[2.3 Rettifica del modo di pensare occidentale, p. 7].

[Parte 3. CONTROSFIDE DELL'ISLAM ALL'OCCIDENTE, pp. 8-16].

[3A. «La (contro)sfida religiosa (*al-taḥaddī 'l-dīnī*)», pp. 8-11].

[3A.1 Il trionfo dell'islam, p. 8].

[3A.2 La crescita dell'islam in occidente, pp. 8-9].

[3A.3 L'invito al pellegrinaggio è universale, pp. 9-10].

[3A.4 Proposta di apertura del pellegrinaggio alla Gente del Libro (sic).  
Il Presidente degli USA è accolto al pellegrinaggio (sic), pp. 10-11].

[3B. «La (contro)sfida sociale delle nazioni» (*al-taḥaddī 'l-qawmī*), pp. 12-16].

[3B.1 Le trame storiche del colonialismo, pp. 12-14].

[3B.2 Le trame attuali del neocolonialismo, p. 14].

[3B.3 La Lega delle «tribù» (*qabā'il*) del Grande Sahara, pp. 15-16].

Nella presente sede mi limito alla traduzione annotata. Contestualizzazione e commenti seguiranno in altra parte del lavoro. Tuttavia sottolineo tre punti:

a) l'oratore, «musulmano rivoluzionario» (*al-muslim al-tawrī*), parla quale leader della «Guida popolare islamica mondiale» (*al-Qiyādah al-šaʿbiyyah al-islāmiyyah al-ʿālamīyyah*) (1990) da lui proposta in seno a un congresso (1989) della «Daʿwah islamica» (*al-Daʿwah al-islāmiyyah*). La Guida vuole essere un partito universale islamico di massa autogestito che «incorpora decine di organizzazioni, partiti ed enti islamici da diverse parti del mondo».<sup>8</sup>

<sup>7</sup> È una mia interpolazione. Nella traduzione li indicherò fra [...], come anche le pagine dell'originale arabo.

<sup>8</sup> «*yaḍumm ʿaṣrāt al-tanzīmāt wa 'l-aḥzāb wa 'l-hayī'āt al-islāmiyyah min muḥtalif anḥā' al-ʿālam*»: cfr. «*I lān Ṭarābulus al-sādir ʿan al-Mu'tamar al-ʿām al-rābiʿ li-l-Qiyādah al-šaʿbiyyah al-islāmiyyah al-ʿālamīyyah, Ṭarābulus 30 al-ḥarṭ 1373 w.R. / 2006 m.* (Dichiarazione di

Ha per dottrina il Corano, la Parola di Dio, che è l'autorità suprema e la fonte di unità dei musulmani al di sopra delle divisioni interne. Ha per obiettivo l'unità della comunità islamica (*ummah islāmiyyah*) e la sua vittoria tramite la lotta contro il duplice nemico: da un lato il frazionamento interno d'ogni tipo (sunna / *scī'a*, scuole giuridiche, dispute teologiche, partiti, ecc.); dall'altro l'imperialismo occidentale e il colonialismo "crociato" che "fomentano" pure divisioni entro l'"islam". Per la Guida l'azione è compito delle masse. Essa vuole mobilitarle e responsabilizzarle all'autogestione per l'esercizio diretto dei diritti, del potere (sovranità del popolo senza governanti) e la determinazione dei destini.<sup>9</sup>

La richiesta d'istituzione della Guida fu avanzata dal leader nel suo discorso alla seduta inaugurale del congresso tenuto a Bengasi (25-26 settembre 1989) dalla *Da'wah* islamica, con la partecipazione di oltre 250 dotti, intellettuali ecc. da 46 paesi islamici.<sup>10</sup> Ciò fu alla vigilia dell'VIII sessione del Consiglio islamico mondiale (28-29 settembre 1989) della medesima.<sup>11</sup> Invece l'atto costitutivo dell'ente risale al marzo successivo (1990), facendo seguito alle riunioni dell'«Ufficio esecutivo» (*Maktab tanfiḍī*).<sup>12</sup>

Tripoli emessa dal Quarto Congresso generale della Guida popolare islamica mondiale», Tripoli, 30 "l'aratura" [novembre] 1373 m.P. / 2006 d.C.).

<sup>9</sup> Cfr. in *al-Mufakkirah al-islāmiyyah li-l-ʿām 1367 min wafāt al-Rasūl* («l'Agenda islamica per l'anno [solare] 1367 dalla morte del Profeta [2000 d.C.]»), s.l., s.d. [1999 o 2000], s.v. *21 al-rabīʿ* ("la primavera" [marzo]): *Naḥn fī 'l-Qiyādah al-šaʿbiyyah al-islāmiyyah al-ʿālamīyyah ḡādūn fī-taʿbīʿat quwwat al-islām wa iẓhārī-hā li-l-ʿālam* («Noi della Guida popolare islamica mondiale ci prodighiamo per mobilitare la forza dell'islam e per renderla manifesta al mondo»). Sulla democrazia diretta e l'esercizio dei diritti e del potere cfr. alla n. 4.

<sup>10</sup> Per la proposta cfr.: *Ḥadīṭ al-tāʾir al-muslim Muʿammar al-Qaḍḍāfī* («Discorso del rivoluzionario musulmano Muʿammar al-Qaḍḍāfī»), pp. 7-15, in *al-Daʿwah al-islāmiyyah ʿalā abwāb al-qarn al-ḡadīd* («la *Daʿwah* islamica alle porte del nuovo secolo») [Bengasi, 24-25 *ṣafar* 1399 m.P. / 25-26 settembre 1989], in *Risālat al-ḡihād*, 81, *rabīʿ I* / *al-tumūr* ("i datteri") 1399 m.P. / ottobre 1989, pp. 6-28; *Ibid.*, pp. 26-27 è il manifesto della Guida, redatto in chiusura dei lavori il 26 settembre: *Bayān bi-qiyām Qiyādah šaʿbiyyah islāmiyyah ʿālamīyyah* («Manifesto per l'istituzione di una Guida popolare mondiale islamica»).

<sup>11</sup> *al-Maḡlis al-ʿālamī li-l-Daʿwah al-islāmiyyah yaʿqīd iḡtimāʿa-h al-tāmin fī Tarābulus bi-l-Ġamāhīriyyah al-ʿUzmah* («il Consiglio mondiale della *Daʿwah* islamica tiene la sua ottava Sessione a Tripoli nella Grande Ġamāhīriyyah») [27-29 *ṣafar* 1399 m.P. / 28-30 settembre 1989], in *Risālat al-ḡihād*, 81, *rabīʿ I* / *al-tumūr* ("i datteri") 1399 m.P. / ottobre 1989, pp. 29-33.

<sup>12</sup> Sulla prima (febbraio 1990) e la seconda (19-21 marzo 1990) riunione dell'Ufficio esecutivo (*Maktab tanfiḍī*) della costituenda Guida cfr. in *Risālat al-ḡihād*, 84, *šāʿbān* / *al-rabīʿ* ("la primavera") 1399 m.P. / ottobre 1989, pp. 6-28. Sull'atto costitutivo cfr. *al-Mufakkirah al-*

b) la citata *Daʿwah* islamica – propriamente *Ġamʿiyyat al-Daʿwah al-islāmiyyah al-ʿalāmiyyah* («Associazione mondiale per la Missione islamica») – è l'organo ufficiale della *Ġamāhīriyyah* libica per la predicazione dell'islam.<sup>13</sup> È stata fondata a Tripoli (1972) anch'essa dietro invito del leader (1970) l'anno dopo la rivoluzione. L'evento congressuale preliminare alla fondazione è messo in risalto negli *Yawmiyyāt al-ṭawrah* («Diari della rivoluzione»): 14 ṣawwāl 1390 / 12 dīsambar 1970. – 1320. – *Iftataḥ al-aḥ al-ʿaqīd Mu'tamar al-Daʿwah al-islāmiyyah al-awwal al-yawm bi-Ṭarābulus wa ḥaḍar al-iftitāḥ ba'd al-iḥwah d'ḍā' Maḡlis Qiyādat al-ṭawrah* (14 ṣawwāl 1390 / 12 dicembre 1970 – [n°] 1320. Oggi a Tripoli il fratello colonnello [Mu'ammār al-Qaḍḍāfi] ha inaugurato il primo Congresso della *Daʿwah* islamica. Hanno presenziato all'inaugurazione alcuni fratelli membri del Consiglio del Comando della rivoluzione) ecc. sulle indicazioni del leader circa le responsabilità dell'ente.<sup>14</sup> La struttura complessa e potente, ingranditasi nel tempo, dotata di propri fondi e attività d'investimento, oggi assolve a molteplici impegni a livello nazionale e internazionale, nella visione ufficiale libica dell'islam.<sup>15</sup>

---

*islāmiyyah cit.*, stessa voce: «21 del mese “la primavera” [marzo] 1990. Fondazione (*ta'sīs*) della Guida popolare islamica mondiale».

<sup>13</sup> Traducibile anche «Associazione mondiale per la Propaganda islamica / per l'Appello all'islam». Il termine optato dall'ente per le lingue occidentali è «Appello»: *The World Islamic Call Society* (WICS), *Association Mondiale de l'Appelle Islamique*. Si tratta di un importante Ministero, ma in *Ġamāhīriyyah* non si usa tale termine: cfr. alla n. 6.

<sup>14</sup> In *Yawmiyyāt ṭawrat al-Fātiḥ min sibtambir. Al-Qism al-awwal: min sibtambir ilā āḥar aḡu-ṣṭus. al-Ġumhūriyyah al-ʿarabiyyah al-libiyyah, al-Amānah al-ʿāmmah li-l-irṣād al-qawmī* («Diari della rivoluzione del 1 settembre. Parte I: dal 1° settembre 1969 al 31 agosto 1971, Repubblica araba libica, Segretariato generale per l'orientamento nazionale»), s.l., s.d., p. 258 (488 pp.). La fondazione avvenne il 13 maggio 1972 in esecuzione alle Risoluzioni del «Primo Congresso della *Daʿwah* islamica» citato nel testo.

<sup>15</sup> Educazione a diversi livelli per la trasmissione dei saperi islamici e l'insegnamento della lingua araba (dall'alfabetizzazione alla formazione universitaria e di *imām* per le moschee); congressi; editoria e media; costruzione e organizzazione di scuole, istituti, università islamiche e d'altre opere; sostegni in campo sanitario (fondazione di ospedali e assistenza medica) e altre realizzazioni umanitarie; cooperazione con organizzazioni internazionali e locali, dialogo interreligioso ecc. Cfr. anche la n. 48.

c) solo l'ultima parte del discorso riguarda direttamente il Sahara, anche se l'ho tradotto quasi per intero.<sup>16</sup> Nello sviluppo del lavoro sceglierò qualche passo per evidenziare in via immediata le prospettive dell'oratore su tali temi:

c1) in rapporto ai retroterra e all'antioccidentalità:

1) l'innesto dei contenuti sahariani nel più ampio enunciato islamico e nell'ideologia ḡamāhīriana;

2) la continua ricerca di legittimazione nel Corano tramite l'«interpretazione individuale» (*tafsīr šaḥṣī*) diretta, senza mediazione di teologi (*ʿulamāʾ*), giusperiti (*fuqahāʾ*) né *šuyūḥ* (capi) religiosi in genere;<sup>17</sup>

3) la forzatura di tale procedimento interpretativo "individuale" sino alla proposta di una «sfida religiosa» (*taḥaddī dīnī*) che non trova precedenti nella tradizione islamica: l'apertura del pellegrinaggio a Mecca alla Gente del Libro (ebrei e cristiani), sic;

4) la rivalsa mediatica sul massimo vertice dell'egemonia e imperialismo occidentale: raffigurazione del Presidente degli USA (nel 2006 G. Bush, impegnato nella guerra contro l'Iraq ecc.) al pellegrinaggio, che è dovere individuale (*farḍ ʿayn*) di ogni musulmano e uno dei cinque pilastri dell'islam (*arkān al-islām*);

c2) in rapporto alle ambizioni di un ruolo guida nell'islam e sul continente africano:<sup>18</sup>

1) l'utilizzazione di forme simboliche tradizionali (islam, celebrazione del Mawlid, suggestioni tribali) per legittimare i contenuti nuovi e organizzare i comportamenti politici rivoluzionari;

<sup>16</sup> Ho escluso alcune ripetizioni e alcuni computi sulle frequenze di Gesù, Maria e profeti biblici nel Corano. Oltretutto non sono direttamente collegate alle tematiche sahariane in funzione delle quali traduco il discorso.

<sup>17</sup> Tale scelta scritturalista estrema, voluta dal leader alla fine degli anni '70 (1977-78) e tuttora vigente in Libia, ha svuotato il potere dell'autorità religiosa, sottraendole il monopolio dell'interpretazione; ha accantonato il *corpus* dei commenti coranici ecc., mettendo in questione la struttura del diritto (*fiqh*) tradizionale e liberandosi da numerosi vincoli giuridici. In parallelo il populismo dei comitati rivoluzionari andava svuotando capillarmente l'autorità delle funzioni pubbliche e delle imprese e (primi anni '80) "purificava" le moschee.

<sup>18</sup> Non a caso il processo di costituzione dell'UA (Unità Africana, Lomé, Togo 2000), nata dalla trasformazione dell'OUA (Organizzazione dell'Unità Africana), si è avviato nella Sessione straordinaria di Sirte (1999). L'UA, la cui assemblea è formata dai capi di stato africani, vuole coordinare e accelerare l'integrazione politica ed economica fra i paesi nei diversi settori, oltre la salvaguardia dell'indipendenza, dei diritti umani e l'eliminazione dei residui colonialistici.

2) il tentativo di una mobilitazione unitarista e ant imperialista su duplice fronte: il fronte universale dell'islam, per il quale è stato approntato il partito-“Guida” già detto; il fronte regionale delle genti del Sahara per il quale verrà approntata una «Lega sociale unica delle tribù del Grande Sahara» (*Rābiṭah iğtimāʿiyyah wāḥidah li-qabā'il al-Ṣaḥrā' al-Kubrā*).<sup>19</sup>

### 1.2 Traduzione<sup>20</sup>

Discorso del fratello leader della guida popolare islamica mondiale nel natale del sigillo dei profeti e degli inviati (p.b.) nella città di Timbuctu nella Repubblica del Mali, tenuto il 12 del mese di *Rabiʿ I* / 10 del mese de “l'uccello” [aprile] 1374 dalla morte del profeta / 2006 D.C. (*ḤITĀB AL-AḤ QĀ'ID AL-QIYĀDAH AL-ŠAʿBIYYAH AL-ISLĀMIYYAH AL-ĀLAMIIYYAH FĪ MAWLID ḤĀTIM AL-ANBIYĀ' WA L-MURĀSILĪN BI-MADĪNAT TIMBUKTŪ BI-ĞUMHŪRIYYAT MĀLĪ BI-TA'RĪḤ 12 MIN ŠAHR RABĪʿ AL-AWWAL / 10 MIN ŠAHR AL-ṬAYR 1374 MIN WAFĀT AL-RASŪL / 2006 MASĪḤ*).<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Cfr. in Traduzione la parte [3B.3].

<sup>20</sup> La versione italiana dei passi coranici che riporto senza altra indicazione è di Bausani, 1961. Aggiungo in nota, come “WICS”, la versione a cura della citata *Daʿwah* islamica, a conferma del suo impegno missionario, cfr. WICS, 2007.

<sup>21</sup> Il 13 *rabiʿ I* 1399 e. / 13 febbraio 1979 il leader decretò l'inizio di una nuova era islamica in *Ğamāhīriyyah*. Essa parte dall'anno di morte del Profeta: il 632 d.C. dunque 10 anni dopo l'egira (1 e. / 622 d.C.) da cui data il calendario lunare islamico in vigore da 14 secoli. Per la motivazione, parzialmente ripresa al punto [1.2] del discorso in traduzione, cfr. ad es. *Li-mā-dā l-ta'rīḥ min wafāt al-Rasūl* («Perché datare il tempo dalla morte dell'Inviato»)? in *Risālat al-ğihād*, 25, *muḥarram* 1394 m.P. / ottobre 1984. L'attuale calendario civile libico usa l'era nuova (1m.P./632d.C.) ma è solare. Ha 365 giorni e 12 mesi rinominati da eventi stagionali, storia ed eroi dell'area: “primavera” (febbraio), “datteri” (ottobre), “Nasser” (luglio, già da Giulio Cesare), “Annibale” (agosto, già da Augusto) ecc. L'era libica m.P. è calcolata in due modi. Il conto in anni lunari sottrae 10 dall'anno (lunare) egiriano; invece il conto in anni solari sottrae 632 dall'anno (solare) del calendario gregoriano. Ad es. il conto per l'anno lunare m.P. nella citazione precedente (*muḥarram* è mese lunare) risulta essere [1404 e.-10 =] 1394 m.P. / 1984 d.C.; quello in nota 34 è [1400 e.-10 =] 1390 m.P. / 1981 d.C., ecc. Invece il conto per l'anno solare m.P. ad es. nella nota 1 è 2007 d.C. [- 632 =] 1355 [solare] m.P.; nel discorso in traduzione risulta 2006 d.C. [- 632 =] 1374 [solare] m.P., ma per oscillazione di mesi alla n. 8 cambia in 2006 d.C. / 1373 m.P., ecc. Nel presente lavoro riporterò dimostrativamente la duplice datazione (m.P./d.C.) quale nei testi. Su era, mesi e ideologia di tale calendario cfr. Chiauuzi, 2001.

[p. 3] Nel nome di Dio Clemente e Misericordioso

«In verità Iddio e gli angeli Suoi pregano pel Profeta. O voi che credete! Pregate anche voi per lui e salutatelo di saluto di pace!» (Cor. 33:56).<sup>22</sup>

## [Parte 1. MUḤAMMAD CHIUDE IL CICLO DELLA RIVELAZIONE]

[1.1 Il 12 *Rabīʿ* I, anniversario di nascita e morte del Profeta]

Dalla storica città (*madīnah*)<sup>23</sup> di Timbuctu ci rivolgiamo alla Comunità islamica (*Ummah islāmiyyah*) e al mondo intero in un giorno grandioso nella storia dell'umanità: lunedì 12 *rabīʿ* I. È un giorno memorabile e straordinario nella storia del genere umano. Infatti lunedì 12 di tale mese lunare è nato e – sappiate – è anche morto [632 d.C.] Muḥammad (su di lui siano la preghiera e la benedizione divina) il Sigillo dei profeti.<sup>24</sup>

[1.2 Perché l'era dalla morte del Profeta]

L'umanità ha due giorni da cui dovrebbe iniziare la datazione. L'uno è quello in cui nacque Gesù (*ʿIsā*, su di lui sia la benedizione) [figlio di Maria], perché il suo natale [verginale] fu un miracolo (*muʿǧizah*) e uno dei segni (*āyah*) di Dio;<sup>25</sup> l'altro è oggi, giorno in cui nacque e morì il Sigillo dei profeti. Dobbiamo datare il tempo dai due eventi affiancati: dalla nascita di Gesù perché è un miracolo e dalla morte di Muḥammad (p.b.) perché egli è il Sigillo dei profeti. Sono trascorsi 1374 anni dalla morte di Muḥammad (p.b.) il Sigillo dei profeti [...]. [p.4] Da quel giorno la rivelazione [divina] (*wahy*) si è interrotta. Il cielo ha smesso di parlare alla terra e alle sue genti. Sino al Gior-

<sup>22</sup> WICS: «Invero Allah e i Suoi angeli benedicono il Profeta: o credenti, beneditelo, dunque, e auspicategli la pace» (Cor. 33:56).

<sup>23</sup> Più oltre l'A. userà il termine *qaryah*: cfr. in Traduzione al punto [3B.1].

<sup>24</sup> Passo coranico fondamentale a riguardo, che chiude la rivelazione dopo Muḥammad: «Muḥammad non è padre di nessuno fra i vostri uomini, bensì è il Messaggero (*rasūl*) di Dio e il Suggello (*ḥātām* 'l-*anbiyā'*) dei Profeti» (Cor. 33:40); WICS: «Muḥammed non è padre di nessuno dei vostri uomini, bensì Messaggero di Dio e il Suggello dei Profeti» (Cor. 33:40).

<sup>25</sup> Per l'islam che rifiuta i dogmi di base della cristianità (Trinità, Incarnazione, Croce) Gesù, figlio di Maria, è Profeta e Inviato di Dio che non ha scelto “compagna né figlio” (Cor. 72:3) e “non generò né fu generato” (Cor. 112:3). Sulla nascita verginale di Gesù: «E rammenta ancora colei che custodi la sua verginità, sì che Noi alitammo in lei del Nostro spirito e rendemmo lei e suo figlio un Segno (*āyat*) per le creature» (Cor. 21:91); WICS: «E ricorda colei che preservò il suo grembo, in cui soffiato del Nostro Spirito e facemmo di essa e del di lei figliolo un prodigio per l'umanità» (Cor. 21:91).

no della Resurrezione (*Yawm al-Qiyāmah*) non ci saranno altra rivelazione né altro messaggio dal cielo:

«e ai messaggeri sarà fissato il tempo. – Per qual giorno, qual giorno saran chiamati a convegno? – Pel Di della Decisione (*Yawm al-Faṣl*)!» (*Cor.* 77:11-13).<sup>26</sup>

L'umanità ha ricevuto l'ultimo messaggio celeste tramite Muḥammad (p.b.) [...].

Purtroppo la storia e la formazione che oggi si riceve (*al-manhağ allaḍī naqra'ū-hu*, loc. *éllī négrū-ah*) sono sbagliati, inattendibili.<sup>27</sup> [Gli occidentali] ritengono erroneamente che Muḥammad (p.b.) sia Profeta solo per gli arabi o per i musulmani. Ciò è falso perché egli è Profeta per l'umanità intera e ha abrogato tutte le religioni precedenti a lui. Se Gesù fosse vissuto all'epoca in cui fu inviato Muḥammad (p.b.) ne sarebbe divenuto seguace. L'umanità intera deve essere musulmana perché lo vuole Dio. Tuttavia non lo diventerà facilmente. Dio afferma:

«In verità la Religione, presso Dio, è l'Islām» (*Cor.* 3:19).<sup>28</sup> «E chiunque desideri una religione diversa dall'Islām, non gli sarà accettata da Dio, ed egli nell'altra vita sarà fra i perenti» (*Cor.* 3:85).<sup>29</sup>

## [Parte 2. L'OCCIDENTE NEMICO DELL'ISLAM]

### [2.1 Le vignette satiriche contro Muḥammad, Inviato divino universale]

[...] Siamo venuti a conoscenza dell'ingiurioso attacco (*tahağğum*) contro il Profeta Muḥammad (p.b.) laggiù [in Scandinavia].<sup>30</sup> Tutti i musulmani si sono adirati. Erano convinti che si trattasse di una forma di denigrazione del loro Profeta. Tuttavia chi ha recato tale offesa all'indirizzo di Muḥammad

<sup>26</sup> WICS: «E quando i profeti saran convocati “Per qual giorno è stato ciò fissato?” Pel Giorno del Giudizio» (*Cor.* 77:11-13). Tale Giorno è una delle verità di fede (*‘aqā'id*) indicate nel Corano: «la vera pietà è quella di chi crede in Dio, e nell'Ultimo Giorno (*al-Yawm al-Āḥir*), e negli Angeli, e nel Libro e nei Profeti» (*Cor.* 2:177); WICS: «La pietà è di quelli che credono in Dio nel Giorno Estremo, negli angeli, nel Libro e nei Profeti» (*Cor.* 2:177).

<sup>27</sup> Lett. «il curriculum che studiamo». Cfr. nel testo anche ai punti [2.1] e più esplicitamente [2.3]: «curriculum scolastico» (*manhağ madrasī*), oltre alla n. 34.

<sup>28</sup> WICS: «La Religione presso Allah è l'Islām» (*Cor.* 3:19).

<sup>29</sup> WICS: «E chi segue una fede differente dall'Islām, questa non verrà accettata da Lui, e all'Aldilà sarà perdente» (*Cor.* 3:85).

<sup>30</sup> Cfr. di seguito nel testo: Scandinavia in genere in cui è compresa la Danimarca ove furono edite le vignette satiriche (2005) in questione.

(p.b.) ha ingiuriato anche il proprio Profeta poiché Muḥammad (p.b.) è tale per tutti gli esseri umani: siano in Scandinavia, in Europa, in America, in Asia o in Africa. [p. 5] In verità la formazione che ricevono (*al-manhağ allaḍī ya- qra'ūn<sup>a</sup>-hu*; loc. *ellī yégrū-ah*, *'llī īgrū-a*) in Scandinavia è falsa (*muzawwar*) e incita all'odio.<sup>31</sup> Sono convinti che Muḥammad (p.b.) non sia Profeta per loro, mentre egli è stato inviato all'umanità intera [...].

## [2.2 Misconoscere Muḥammad è la falsificazione delle Scritture]

Comunque non c'è dubbio che il modo di pensare dell'occidente (Europa e America) incita all'odio. [p. 6] È corrotto, inumano e si fonda sull'errore (*ḥaṭa*)! Infatti i cosiddetti Antico Testamento (*al-<sup>c</sup>Ahd al-Qadīm*) e Nuovo Testamento (*al-<sup>c</sup>Ahd al-Ġadīd*) non sono quelli autentici [rivelati da Dio].<sup>32</sup> Si tratta di due falsi (*muzawwarān*) scritti per mano [umana] centinaia d'anni dopo Gesù. In tale cosiddetta Bibbia vi sono parole che non è verosimile attribuire (*kalām lā yalīq*) a Gesù e neppure a Mosè. Se vogliamo rettificare la situazione del genere umano e vivere in un villaggio universale (*qaryah kaw-niyyah*) che sia conforme alla globalizzazione (*awlamah*), dobbiamo cercare la Bibbia autentica (*ṣaḥīḥ*), perché quella attuale è falsificata. L'attuale Bibbia non parla di Muḥammad (p.b.), mentre quella rivelata dal Signore lo menzionava ripetutamente. Dobbiamo cercare il Vangelo di Barnaba – di San Barnaba – perché è quello autentico. Esso menziona Muḥammad (p.b.) precisando che verrà dopo Gesù, che ne abrogherà la religione e che sarà inviato da Dio quale Profeta per tutta l'umanità<sup>33</sup> [...].

<sup>31</sup> Lett. «il curriculum che studiano». Cfr. alla n. 27.

<sup>32</sup> L'islam conserva l'accusa coranica di falsificazione (*tahrīf*) delle Scritture da parte della Gente del Libro, relativamente al testo (*naṣṣ*) – ribadita anche nel Discorso in traduzione – e al significato (*ma'ānā*). L'accusa ricorre in numerosi passi del Corano (ad es. *Cor.* 4:46; 2:75, 104; 5:13, 41 ecc., spesso nel testo): cfr. la voce *tahrīf* (a cura di H. Lazarus-Yafeh), in *Encyclopédie de l'Islam*, n.é., t. X, Leiden – Boston: Brill, 1998 (*Ibid.* rinvii alle sure coraniche e bibliografia). Sulla convinzione del ritrovamento dell'autentico Vangelo delle origini cfr. la n. seguente.

<sup>33</sup> Per l'islam le autentiche edizioni originarie mosaica e cristiana delle Scritture annunciavano Muḥammad (*Cor.* 7:157; 61:6), mentre l'Antico e il Nuovo Testamento “falsificati” dalla Gente del Libro non lo menzionano affatto: da qui il suo misconoscimento. Il Vangelo di Barnaba dalla moderna apologetica musulmana è ritenuto il perduto vangelo «semitico» (condannato da papa Gelasio I nel sec. V). Essa vi ravvisa il “ritrovato” autentico Vangelo (*Inḡīl*) delle origini da sostituire a quelli “falsificati” dai cristiani. Invece la critica storica lo ritiene un manoscritto italiano del XVI-XVII secolo (Biblioteca di Vienna; altra versione in spagnolo ritrovata a Sidney, Australia) di probabile origine o adattamento in contesto ispano-moresco che risponde a una cristologia coranica e a una visione islamica del Messia. Sulla critica sto-



## [2.3 Rettifica del modo di pensare occidentale]

[p. 7] [...] Se [gli occidentali] vogliono stare in pace con noi [musulmani], occorre formare dei comitati per la revisione del loro modo di pensare e della stessa Bibbia, dato che è contraffatta. Sono stati costituiti dei comitati americano-musulmani per la revisione del curriculum scolastico (*manhağ ma-drasī*) nei paesi islamici; parimenti se ne devono formare altri islamo-americani per la revisione di quello americano ed europeo<sup>34</sup> [...].

## [Parte 3. CONTROSFIDE DELL'ISLAM ALL'OCCIDENTE]

[3A. «La (contro)sfida religiosa» (*al-taḥaddī al-dīnī*)]

## [3A.1 Il trionfo dell'islam]

[p. 8] [...] Dio ha detto:

«È Lui che ha mandato il Suo Messaggero con la Retta Guida, con la Religione Vera (*dīnī al-ḥaqqī*) per farla trionfare (*li-yuḡḡir<sup>a</sup>-h<sup>u</sup>*) su ogni altra religione, anche a dispetto dei pagani (*muṣṣrikūn<sup>a</sup>*: politeisti, idolatri)!» (*Cor.* 61:9).<sup>35</sup>

Lo ha ripetuto in due sure del Corano (*Cor.* 61:9; 9:33). Perciò non vi preoccupate: vogliano o meno, la religione di Muḥammad (p.b.) trionferà su tutte le altre perché lo ha detto Dio:

---

rica cfr. Slomp, 1978 e De Epalsa, 1982. Per la versione in italiano moderno di tale Vangelo si veda Giustolisi – Rizzardi, 1991.

<sup>34</sup> Il tema dei comitati per la revisione dei testi non è nuovo all'A. Già nel 1976 il Seminario internazionale islamo-cristiano tenuto a Tripoli sotto il patronato ufficiale della Libia e della Santa Sede (Vaticano) al punto 15 delle «Risoluzioni e raccomandazioni» (*Tawṣiyyāt wa mu-qarrarāt*) comprese nella «Dichiarazione finale» (*al-Bayān al-nihā'ī*) prevedeva: la cooperazione (*al-ʿamal al-muštarak*) bilaterale per la revisione dei curricula (*al-manāhiğ*), dei testi di scuola (*al-kutub al-dirāsiyyah*) e d'altri orientalisti (*muṣṣāriqūn*) e dotti (*ʿulāmā*) d'ambo le parti; più la promessa (*waʿd*) da parte cristiana di consultare (*istišārah*) *ʿulāmā* musulmani su quanto si scrive sull'islam nelle scuole cristiane. Cfr. negli Atti *Nadwat al-Ḥiwār al-islāmī al-masīhī*, *Ṭarābulus*, 2-6 ṣaḡar 1396 h. / 1-5 fibrāyr (ṣubāṭ) 1976 m., *al-Maktab al-ṣaʿbī li-l-ittiṣāl al-ḥarīğī*, *Mu'tamar al-ṣaʿb al-ʿām*, *al-Ġamāhīriyyah al-ʿarabiyyah al-lībiyyah al-ṣaʿa-biyyah al-iṣtirākiyyah*, 1390 w.R. / 1981 m. («Seminario del Dialogo islamo-cristiano, Tripoli, 2-6 ṣaḡar 1396 e. / 1-5 febbraio (ṣubāṭ) 1976 d.C., Ufficio popolare per il Collegamento estero, Congresso generale del popolo, Ġamāhīriyyah araba libica popolare socialista, 1390 m.P. / 1981 d.C.»), p. 148 (386 pp.).

<sup>35</sup> WICS: «Ed Egli è Colui che inviò il Suo Messo con la retta Guida e la vera Fede, per farla prevalere su ogni altra credenza a dispetto dei politeisti» (*Cor.* 61:9).

«perché prevalga sulle religioni tutte, anche a dispetto degli idolatri (*mušrikūn*<sup>a</sup>)!» (Cor. 9:33).<sup>36</sup>

### [3A.2 La crescita dell'islam in occidente]

Non ci occorrono la spada o le bombe per diffondere l'islam. Ormai in Europa abbiamo cinquanta milioni di musulmani.<sup>37</sup> Lì anche altri segnali indicano che Dio vi farà trionfare l'islam senza [ricorso a] spada, fucile, conquista militare (*fath*). [p. 9] I cinquanta milioni di musulmani in Europa fra qualche decina d'anni la trasformeranno in un continente musulmano. Dio ha pure indotto una nazione (*ummah*) musulmana, la Turchia, a entrare nell'Unione Europea. Si tratta di altri cinquanta milioni, sicché i musulmani in Europa diverranno cento milioni. Nell'Unione Europea sono entrate anche l'Albania che è uno Stato musulmano e la Bosnia, altro Stato musulmano o al cinquanta per cento tale. Abbiamo statistiche che mostrano come il numero delle moschee (*masāğid*) in Europa si conti a migliaia. E poi là abbiamo anche migliaia di organizzazioni (*munazzamāt*) e di associazioni (*ğam'ıyyāt*) islamiche.<sup>38</sup> L'Europa oggi si trova nello stesso dilemma dell'America: o col passare del tempo accetta di diventare musulmana oppure dichiara guerra (*harb*) ai musulmani.

### [3A.3 L'invito al pellegrinaggio è universale]

Dato che secondo il Corano Muḥammad (p.b.) è Profeta per tutti gli uomini (*nās*), tutti sono invitati a rispondere al suo appello. Dio ha detto a Muḥammad (p.b.) di invitare gli uomini al pellegrinaggio (*hağğ*). Dio gli ha detto «invita tutti gli uomini (*nās*)

<sup>36</sup> WICS: «Per farla prevalere su tutte quante le religioni, malgrado che questo dispiaccia immensamente agli idolatri» (Cor. 9:33).

<sup>37</sup> Per un agevole aggiornamento annuo sull'immigrazione con riferimenti ai paesi di provenienza e situazioni sociali cfr. il Dossier della Caritas per il 2008, CARITAS / MIGRANTES, 2009.

<sup>38</sup> A [pp. 11-12] riprende: «Ho delle statistiche coi numeri. Come abbiamo detto, in Europa ci sono cinquanta milioni di musulmani, quattordicimila moschee e centri islamici, millecinquecento fra organizzazioni, associazioni ed enti islamici. Col tempo aumenteranno e poi vanno aggiunte la Turchia, la Bosnia e l'Albania. Si sta compiendo quanto Dio ha detto nel Corano».

«E leva fra gli uomini [*nās<sup>i</sup>*] voce d'invito al pellegrinaggio, sì che vengano a te a piedi e su cammelli slanciati, che vengano a te da ogni valico fondo tra i monti» (*Cor.* 22:27).<sup>39</sup>

non solo gli arabi o solo i musulmani”. Perché? Perché Muḥammad (p.b.) è Profeta per l'umanità e perché la [Ka<sup>c</sup>bah a] Mecca è il primo Tempio (*Bayt*) che Dio ha edificato per gli uomini per il culto sulla terra. Il Corano recita:

«In verità il primo Tempio [*Bayt<sup>m</sup>*] che sia stato fondato per gli uomini è, certo, quello che è in Bakka, benedetto, e Guida per tutto il Creato [*‘Ālamīn<sup>a</sup>*]» (*Cor.* 3:96).<sup>40</sup>

“Per tutto il Creato (*‘Ālamīn*: ‘il Creato’ inclusi gli esseri viventi)” significa: non solo per gli arabi o i musulmani, ma per tutti gli uomini. Questo primo Tempio, che è stato fondato da Dio sulla terra per il culto, fu fondato per tutti [p. 10]:

«E gli uomini [*nās<sup>i</sup>*] debbono a Dio il pellegrinaggio al Tempio (*Bayt<sup>i</sup>*), quelli di loro che abbian la possibilità di fare quel viaggio» (*Cor.* 3:97).<sup>41</sup>

Dio non lo ha detto solo agli arabi o solo ai musulmani, lo ha detto a tutti. Ha pure aggiunto:

«E quando facemmo della Santa Casa luogo di riunione e di sicuro rifugio per gli uomini [*maṭābah<sup>m</sup> li-l-nās<sup>i</sup>*]» (*Cor.* 2:125).<sup>42</sup>

“Luogo di riunione e di sicuro rifugio (*maṭābah*)” significa “luogo di ritrovo, di raduno (*multaqà*)” per tutti gli uomini. Tutti hanno il diritto di compiere il pellegrinaggio a Mecca, la circumambulazione attorno alla Ka<sup>c</sup>bah, di correre tra Ṣafā e Marwa, di sostare presso il monte [nella piana] di ‘Arafā

<sup>39</sup> WICS: «Se chiami i fedeli al pellegrinaggio, ti vengono a piedi e su snelle cavalcature, arrivando da ogni remota valle» (*Cor.* 22:27). L'A. richiama i versetti coranici (*Cor.* 22:26 segg.) alla base dell'obbligo rituale del pellegrinaggio, che è uno dei cinque pilastri (*arkān*) dell'islam, assieme a professione di fede, preghiera canonica, elemosina legale, digiuno di ramadān.

<sup>40</sup> WICS: «La prima casa che si eresse per la gente è quella che si trova alla Mecca, fausta e guida per l'umanità» (*Cor.* 3:96).

<sup>41</sup> WICS: «È dover degli uomini far il pellegrinaggio alla Casa, quando ne abbia la capacità» (*Cor.* 3:97).

<sup>42</sup> WICS: «E allora che facemmo della Casa il punto di riferimento per uomini» (*Cor.* 2:125).

(<sup>c</sup>*Arafāt*) e di lapidare le figure di Satana nelle [tre] steli che sono ad <sup>c</sup>Aqabah [fra Mecca e Muzdalifah]. Tutti sono invitati a compiere [i suddetti riti del pellegrinaggio], non solo gli arabi e i musulmani: la circumambulazione (*ta-wāf*) attorno alla Ka<sup>c</sup>bah perché essa è il Tempio di Dio per tutti, la corsa (*sa-<sup>c</sup>y*) fra Šafā e Marwa, la sosta (*wuqūf*) presso il monte [nella piana] di <sup>c</sup>Arafa, la lapidazione (*rağm*) delle figure di Satana nelle [tre] steli.

[3A.4 Proposta di apertura del pellegrinaggio alla Gente del Libro (sic).  
Il Presidente degli USA è accolto al pellegrinaggio (sic)]

Oggi giorno noi commettiamo un errore (*ḥaṭā'*).<sup>43</sup> Chi proibisce a tutti gli uomini di compiere il pellegrinaggio al Tempio di Dio? Quale è la ragione? [...] Non abbiamo alcuna giustificazione (*mubarrir*) per impedirlo a coloro [che appartengono alla Gente del Libro: ebrei e cristiani]. Se viene il Presidente della Francia, degli Stati Uniti d'America o dell'Italia e afferma: «Ho risposto all'invito (*labbayt' 'l-nidā'*) e compirò la circumambulazione attorno alla Ka<sup>c</sup>bah», cosa gli risponderemo?<sup>44</sup> Non abbiamo argomenti (*ḥuğğah*). Nel Corano abbiamo un solo versetto che – se si applica a loro [Gente del Libro] – di conseguenza non sono abilitati a compiere il pellegrinaggio. Qual'è? Ascoltatelo bene. L'unico versetto coranico che li impedisce di avvicinarsi [p. 11] al Tempio Sacro (*al-Bayt al-Ḥarām*) recita:

«O voi che credete! In verità gli idolatri (*mušrikūn<sup>a</sup>*: politeisti, idolatri) sono sozzura (*nağas<sup>um</sup>*: impurità), e non s'accostino dunque al Tempio Sacro (*al-Masğid<sup>a</sup> 'l-Ḥarām<sup>a</sup>*) dopo questo loro anno» (*Cor.* 9:28).<sup>45</sup>

Tuttavia possiamo dire loro [Gente del Libro]: «Voi siete impurità (*nağas*) e politeisti (*mušrikūn*)?». Quando il Presidente degli Stati Uniti d'America viene [a Mecca] a compiere il pellegrinaggio, li sfidiamo a dirgli: «Tu sei impuro e sei politeista (*mušrik*)!»! Ci risponderebbe: «Io non sono politeista e non sono impuro! Come mai mi imputate accuse così gravi (*ḥaṭīrah*)? Se fossi impuro perché mi stringereste la mano, mangereste e berreste con me? E come potreste fare amicizia e alleanza con me e stare in mia compagnia? Se

<sup>43</sup> *Min ġānibi-nā*: «Da parte nostra» ma potrebbe anche intendersi: «Secondo noi, nella nostra opinione».

<sup>44</sup> *Labbayka Allāhumma* («Eccomi a Te, o Dio») è la formula (*talbiyah*) ripetuta dai Pellegrini ai Luoghi Santi quale risposta all'invito di Dio.

<sup>45</sup> WICS: «O credenti! I pagani sono invero un laidume! Che non s'avvicinino alla Moschea Sacra a decorrere da questo loro anno!» (*Cor.* 9:28).

fossi impuro non mi tocchereste!». Direbbe loro: «Io non sono né impuro né politeista». Ci tirerebbe fuori il dollaro con cui trattate esclamando: «Prego, leggete che sta scritto sul dollaro con cui trattate!». Come ha precisato il traduttore c'è scritto: «*In God We Trust*». Ebbene, soltanto al politeista e all'impuro è vietato accostarsi al Tempio Sacro. Ma chi è il politeista? Chi l'impuro? Nessuno delle Genti del Libro ci dirà: «Io sono politeista» o «sono impuro». Piuttosto affermerà: «Nel Corano il pellegrinaggio a Mecca è proibito al politeista e all'impuro ma, in definitiva, la Gente del Libro non lo è».

Si tratta di una questione problematica (*iškāliyyah*). È una nuova sfida lanciata da Timbuctu in questa grande giornata. Oggi, dopo questo giorno di Timbuctu, il mondo deve riconsiderare dati [comunemente accettati come] incontestabili [...].

[3B. La (contro)sfida sociale delle nazioni (*al-taḥaddī al-qawmī*)]

[3B.1 Le trame storiche del colonialismo]

[p. 12] [...] Ma perché abbiamo scelto [di lanciare] tale sfida (*taḥaddī*) da Timbuctu e non da un altro luogo di tutto il mondo islamico? La ragione è che questo paese (*qaryah*) o quest'oasi (*wāḥah*) ha rilevanza storica dal punto di vista religioso e sociale.<sup>46</sup> Da qui in passato l'islam si è irradiato nel continente africano e si è esteso in ogni parte del mondo islamico: è grande gloria (*mağd*) e storico onore (*šaraf*) per gli abitanti di Timbuctu! La sua immagine oltrepassava gli orizzonti. I suoi abitanti erano dotti che, in quest'oasi nel cuore del Sahara, dedicavano la vita a diffondere la Parola di Dio. Ma poi che è accaduto? I nemici di Dio, i nemici di Muḥammad (p.b.) il Sigillo dei profeti divini, i nemici del Libro di Dio, il Corano, [p. 13] [...] coloro che odiano tale Libro sentirono che nel Grande Sahara esisteva un faro chiamato Timbuctu e decisero di spegnerne la luce. Andarono a cercare dov'era. Tutta l'Europa prese a cercare Timbuctu, ma non ne individuavano il luogo perché all'epoca non ne esisteva ancora una carta geografica (*ḥārīṭah*). Occuparono la Tunisia e ancora prima l'Algeria, occuparono il Senegal e il Ciad. Mandarono delle pattuglie ricognitive (*dawriyyāt istiṭlāʿ*) nel Grande Sahara. Venne una spedizione (*baʿṭah*) seguendo il fiume Niger, finché giunse qui a Timbuctu. Quando chiesero loro: «Cosa fate qui?» hanno risposto «Siamo venuti per seguire il

<sup>46</sup> Timbuctù qui detta “*qaryah*” e al punto del testo [1.1] “*madīnah*”. Storicamente fu importante nodo per il commercio carovaniero e fluviale sull'ansa del fiume Niger e nei secc. XV-XVII uno dei massimi centri di sapere islamico dell'Africa occidentale. Fu occupata dalla Francia nel 1894. Cfr. la voce *Timbuktu* (a c. J.O. Hunwick), in *Encyclopédie de l'Islam cit.* (*Ibid.* storia, viaggiatori – fra cui lo stesso Ibn Baṭṭūṭa, sec. XIV, bibliografia).

corso del Niger», ma era una menzogna perché stavano indagando su Timbuctu. Poi mandarono delle spedizioni (*firaq*) cosiddette “geografiche” cui diedero varie denominazioni. In realtà erano composte da ufficiali di ricognizione e d’intelligence (*ḍubbāt istiṭlāʿ wa ḍubbāt muḥābarāt*) con lo scopo di occupare Timbuctu e spegnere questo faro, perché la religione di Dio non si espandesse. Costoro – si tratta di un gruppo (*farīq*) di Gente del Libro delle quali ha appena recitato il lettore del Corano – vi hanno perlustrato la zona, sono entrati in questo paese (*qaryah*), hanno annotato i nomi delle tribù, hanno acquistato familiarità con i loro capi (*ṣuyūḥ*) e coi commercianti, hanno disegnato le [carte con le] strade (*turuq*) che portavano a Timbuctu. [p. 14] Hanno trovato che la gente era disarmata, buona, non aveva che i libri, il sapere e il Corano.

In Europa hanno disegnato la mappa e sono mossi all’attacco da più direzioni: dalla Tunisia, dal Senegal, dal Ciad. Hanno marciato su Timbuctu e l’hanno occupata.<sup>47</sup> Se ne sono vendicati e l’hanno distrutta. Hanno preso i libri e li hanno gettati nel fiume Niger.<sup>48</sup> Hanno trasformato le moschee in stalle per i cavalli. Infine hanno interrato il canale (*turʿah*) che convogliava le acque dal fiume Niger alla città e che oggi ho visitato. I vostri fratelli libici hanno deciso di sterrarlo daccapo perché torni a portare le acque dal fiume a Timbuctu. Così – se Dio vorrà – le acque arriveranno [di nuovo] dal fiume a Timbuctù attraverso quel canale che il colonialismo ebbe a interrare.<sup>49</sup>

### [3B.2 Le trame attuali del neocolonialismo]

Tale è stato il complotto (*muʾāmarah*) storico antico contro Timbuctu. È però possibile che essa corra il rischio di dovere affrontare un altro complotto. Ripercorriamo la sequenza (*ḥiṭṭah*: piano) di quello antico: [come allora anche oggi] gli occidentali per ricolonizzare il Sahara possono mandare nuove

<sup>47</sup> *Rasamū al-ḥiṭṭah* l’ho reso con «Hanno disegnato la mappa» piuttosto che «Hanno fatto il piano, la linea di azione», anche se appena *infra* nel testo *ḥiṭṭah* è «Il piano del complotto (*ḥiṭṭat al-muʾāmarah*)» e appena *supra* nel testo la «carta geografica, mappa» è «*ḥārīṭah*».

<sup>48</sup> Il 19 gennaio 2008 la televisione libica, canale al-*Ġamāhīriyyah*, trasmetteva un flash sulla posa in opera della prima pietra per la fondazione a Timbuctu di un Centro per la conservazione di testi e manoscritti, con l’intervento della citata *Daʿwah* libica. Avendone colto l’ultimo scorcio, non posso attestare né a quando risaliva la registrazione, né se si collegava ad altro evento (ad es. il discorso del Mawlid 2006 o altrimenti), né quale fosse l’ente libico finanziatore (*Daʿwah* o altri).

<sup>49</sup> Come alla n. precedente la stessa tv il 1 dicembre 2008 trasmetteva un flash sull’inaugurazione dello scavo del canale da parte di una “società libica”.

spedizioni ricognitive cui danno etichette umanitarie. Possono pure chiamarle «Unità di pace» (*Fīraq al-salām*) ma in realtà sono formate da nuovi gruppi (*mağmūʿāt*) colonialistici di ufficiali d'intelligence e ricognizione. Possono chiamarle «Giornalisti senza frontiere» (*Şiḥafīyyūn bi-lā ḥudūd*), «Medici senza frontiere» (*Aṭibbā' bi-lā ḥudūd*), «Operatori per la difesa dell'ambiente» (*Anṣār al-bīa'*) oppure «Associazioni missionarie [cristiane]» (*Ġamāʿāt al-tabṣīr*) o «Gruppi missionari [cristiani]» (*Fīraq al-tabṣīr*) e dare loro qualsiasi denominazione attuale allo scopo di colonizzare daccapo il Grande Sahara. Ma noi da Timbuctu proclamiamo la seconda sfida.

### [3B.3 La Lega delle «tribù» (*qabā'il*) del Grande Sahara]

Si è già detto della prima sfida riguardante la religione, il pellegrinaggio alla Kaʿbah e l'*iter* necessario per modificarli. Ora diremo della seconda sfida, quella nazionale (*qawmī*) e sociale contro il colonialismo. [p. 15] Noi li avvisiamo: «Se avete intenzione di occupare il Grande Sahara» e vogliamo annunciarglielo prima che si mettano in un guaio «ebbene, esso è molto difficile [da conquistare]. I suoi abitanti sono leoni, falchi rapaci e belve feroci. La sua sabbia può trasformarsi in un terreno rovente di tizzoni, le sue pietre in carbone ardente, la sua aria in fiamma di fuoco. Vi mettiamo in guardia prima che veniate a inguaiarvi qui nel Sahara. Se ci impianterete delle basi, se disprezzerete i suoi abitanti, se lo colonizzerete, se ve ne prenderete gioco, se vorrete sfruttarne le ricchezze, se ne demolirete la pace, la stabilità e la sicurezza, in tal caso noi abitanti del Sahara ci trasformeremo in leoni e falchi e le sue sabbie in terreno rovente, in carbone ardente e in fuoco». Chi ha preavvisato s'è già scusato (*wa qad aʿḍar man andar*).

Noi abitanti del Sahara riuniti a Timbuctu in questo giorno solenne per commemorare la nascita e la morte del Sigillo dei profeti, facciamo la pace con chi la fa con noi, agiamo ostilmente contro chi ci è nemico. Il Corano dice:

«Ma se essi preferiscono la pace, preferiscila» (*Cor.* 8:61).<sup>50</sup>

Se vogliono la pace noi siamo gente di pace. Se invece aggrediranno noi, la nostra indipendenza (*istiqlāl*) e il Sahara, allora ci trasformeremo in una forza terribile (*rahībiyyah*) in cui s'infiammerà tutto il Sahara, dalla Mauritania e dal Senegal sino all'Iraq e al Deserto siriano (*Bādyat al-Šām*).

---

<sup>50</sup> WICS: «Se optano per la pace, optaci anche tu» (*Cor.* 8:61).

Noi abitanti del Grande Sahara condividiamo un'unica identità (*huwiy-yah wāhidah*): quella di suoi abitanti. Vi siamo vissuti per migliaia di anni, vi siamo stati liberi e vogliamo continuare a esserlo, dal Senegal e dalla Mauritania sino al Crescente Fertile. Il Sahara è il nostro territorio, la nostra grande dimora. Noi siamo una sola famiglia (*usrah wāhidah*) formata da numerosi individui (*afrād*) ciascuno dei quali ha [p. 16] il proprio nome: chi si chiama tuareg, chi barabish, chi songhai, chi fulani, chi bambara, chi tebu, chi Awlād °Alī, chi tribù (*qabā'il*) del Sudan, chi tribù del Ciad, chi tribù del Niger, chi tribù sahariane del Nilo orientale e occidentale, chi tribù del Sinai, chi tribù della Giordania e del Deserto siriano, chi tribù della Penisola araba, chi tribù dell'Iraq e del Crescente Fertile.<sup>51</sup> Tali sono i nomi dei membri dell'unica famiglia degli abitanti del Grande Sahara. Tra noi ci aiuteremo reciprocamente, ci difenderemo, non ci abbandoneremo l'un l'altro, non prenderemo le armi per combatterci. Noi ci stringiamo la mano, ci abbracciamo, collaboreremo in guerra, valorizzeremo il nostro Sahara e viviamo in pace, sicurezza e stabilità. Questa è la grande e unica famiglia degli abitanti del Sahara. Noi prendiamo le armi in un solo caso: contro l'aggressione (*udwān*) dall'esterno. Allora moriremo per il Sahara irrigandolo col sangue senza lasciare andare un solo granello delle sue sabbie. Le sue tribù si estendono dal Crescente Fertile al fiume Senegal. È illecito che versino sangue fra loro: non prenderemo le armi l'uno contro l'altro. Noi viviamo come un'unica famiglia per proteggere il Sahara.

Questo Sahara è ambito dagli uomini avidi d'ogni epoca. Dobbiamo unirli e formare una Lega sociale unica delle tribù del Grande Sahara (*Rābiṭah iḡtimā'iyyah wāhidah li-qabā'il al-Ṣaḥrā' al-Kubra*). Stenderemo un patto sottoscrivendolo collegialmente: il "Patto di Timbuctu (*Mitāq Timbuktū*)". Ora sono qui con noi re (*mulūk*), sultani (*salāṭīn*), anziani e capi (*ṣuyūḥ wa °umadā*) di tutte le tribù del Grande Sahara, capi (*qādah*) di stati islamici.<sup>52</sup> Ci sono pure organizzazioni (*munaẓẓamāt*), partiti (*aḥzāb*), gruppi (*ḡamā'āt*) ed enti (*mu'assasāt*) islamici da tutti le parti del mondo. È con noi anche il

<sup>51</sup> Awlād °Alī (loc. *Ulād °Alī, Ulēḍ °Alī*): tribù beduina libica del deserto cirenaico settentrionale, di rivendicata discendenza dal Profeta tramite il cugino e genero °Alī. Alcune frazioni sono migrate a ovest del Nilo nel deserto egiziano, geograficamente parte del deserto libico. Per aspetti storico-politici degli A.°A. cfr. De Agostini, 1922-1923, pp. 13, 20, 25, 27-29, 38 ecc., anche Evans-Pritchard, 1949, pp. 34, 48-51, 60, 72, 126. Per tradizioni e trasformazioni degli A.°A. emigrate nel deserto egiziano cfr. Abu Lughod, 1986.

<sup>52</sup> I diversi termini con cui l'A. indica i "capi" confermano l'eterogeneità degli istituti e dei ruoli che esorta ad assemblarsi, anche se nominalmente fa appello alle "tribù". Tornerò sul tema.



nostro fratello Louis Farrahān leader (za<sup>ʿ</sup>īm) della Comunità islamica in America.

Adesso è il momento della preghiera serale.

#### BIBLIOGRAFIA

- Abu Lughod, L., 1986 *Veiled sentiments. Honor and power in a bedouin society*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press [trad. it. *Sentimenti velati. Onore e poesia in una società beduina*, Torino: Le Nuove Muse, 2007].
- De Agostini, E., 1922-1923 *Le popolazioni della Cirenaica*, Bengasi: Governo della Cirenaica,
- Bausani, A., 1961 *Il Corano*, Firenze: Sansoni (rist. Milano: Rizzoli, 1988).
- CARITAS / MIGRANTES, 2009 *Immigrazione. Dossier statistico 2009 (XIX Rapporto)*, IDOS, Roma.
- Chiauzzi, G., 2001 “La trinità colonialista (*al-tālūt al-isti<sup>ʿ</sup>mārī*): l’Agenda islamica per l’anno solare 1367 dalla morte del Profeta [2000 d.C.]”, in *Studi Magrebini*, 25 (1993-1997), pp. 165-203.
- De Epalsa, M., 1982 “Le milieu hispano-moresque de l’Evangile Islamisant de Barnabé (XVIe-XVIIe s.)”, in *Islamochristiana*, 8, pp. 159-83.
- Evans-Pritchard, E., 1949 *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford: Clarendon Press [trad. it. *Colonialismo e resistenza religiosa nell’Africa settentrionale. I Senussi di Cirenaica*, Catania: Prisma, 1979].
- Giustolisi, E. - Rizzardi, E. (a c.), 1991 *Il Vangelo di Barnaba. Un vangelo per i musulmani?*, Milano: Istituto Propaganda Libreria.
- al-Qaddāfī, M., s.d. *Al-Kitāb al-Aḥḍar. Al-Faṣl al-awwal. Ḥall muškilat al-dimuqrāṭiyyah: sulṭat al-šaʿb; al-Faṣl al-tānī: Ḥall al-muškil al-iqtisādī: al-Istirākiyyah; al-Faṣl al-tālī: al-Rukn al-iḡtimāʿī li-l-Naẓariyyah al-ʿālamīyyah al-tālīyah* («Il Libro Verde. Prima parte. La soluzione del problema della democrazia: il potere del popolo; Seconda parte. La soluzione del problema economico: il socialismo; Terza parte. La base sociale della Terza teoria universale»), s.l.
- Slomp, J., 1978 “The Gospel in dispute”, in *Islamochristiana*, 4, pp. 67-112.
- WICS 2007, *Glorioso Corano. Edizione italiana*, Tripoli-Libya, Roma: World Islamic Call Society.

إذا جاءك الرئيس الفرنسي أو الأمريكي أو الإيطالي وقال أنا لبيت  
النداء وسأطوف حول الكعبة.. ماذا سنقول له؟.. ليس عندنا  
حجة.. عندنا آية واحدة في القرآن إذا انطبقت عليهم إذن لا  
بحجون.. ما هي هذه الآية؟ انتبهوا جيداً لهذه الآية.  
الآية الوحيدة في القرآن التي تمنع من تنطبق عليه من أن يقترب

من البيت الحرام تقول: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا  
يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا﴾ من الآية 28 من سورة التوبة..  
هل نقول لهم أنتم نجس ومشركون.. نتحداهم عندما يأتي الرئيس  
الأمريكي ليحج أن يقولوا له أنت نجس ومشرك، فيرد علينا: أنا  
لست مشركاً وأنا لست نجساً، كيف تتهموني هذه الاتهامات  
الخطيرة، إذا كنت نجساً لماذا تصافحوني وتأكلون وتشربون معي،  
وكيف تصادقوني وتحالفوني وتصاحبوني إذا كنت نجساً لا  
تلمسوني.. يقول لهم أنا لست نجساً وأنا غير مشرك ويخرج لنا  
الدولار الذي تعاملون به، ويقول تفضلوا اقرؤوا المكتوب على  
الدولار الذي أنتم تعاملون به مكتوب عليه - كما قال المترجم - (نثق  
في الله). إذن المشرك والنجس هو فقط ممنوع عليه الاقتراب من  
المسجد الحرام.. لكن من هو المشرك؟ من هو النجس؟ لا أحد  
من أهل الكتاب يقول أنا مشرك أو نجس.. يقول الحج ممنوع في  
القرآن على المشرك النجس، لكن أهل الكتاب ليسوا مشركين وليسوا  
نجسين في النهاية.

هذه إشكالية.. هذا تحدٍ جديد ينطلق في هذا اليوم العظيم من  
تمبكتو، العالم اليوم يعيد النظر في معطيات مسلم بها بعد يوم تمبكتو  
هذا.

Fig. 1. Da M. al-Qaddāfi, *Discorso cit.* [pp. 10-11]. – Passo sulla «sfida religiosa (*al-tahaddī al-dīnī*)» lanciata da Timbuctu. Contiene: 1) l'interpretazione personale (*tafsīr šaḥṣī*) dell'A. sull'apertura alla Gente del Libro del pellegrinaggio a Mecca, che è dovere individuale (*fard 'ayn*) di ogni musulmano ed uno dei cinque pilastri dell'islam (*arkān al-i-slām*). Tale interpretazione non trova precedenti nella tradizione islamica; 2) una rivalsa islamica mediatica sul massimo livello di inimicizia e pericolo occidentale: la raffigurazione del Presidente USA (nel 2006 G. Bush, impegnato nella guerra contro l'Iraq) al pellegrinaggio.

AGOSTINO CILARDO

**Ricerche sul lessico arabo. Terminologia giuridica  
Termini relativi alle pratiche di culto**

Proseguendo alcune ricerche sulla terminologia del diritto islamico,<sup>1</sup> in particolare quella riguardante le successioni,<sup>2</sup> questo lavoro vuole indagare, da un'angolatura linguistica, un ambito fondamentale per la vita quotidiana del musulmano: le pratiche di culto (*'ibādāt*).

Il complesso dei doveri incombenti sul musulmano è detto *šarī'a*. Una sua suddivisione sistematica non è stata mai raggiunta. Il criterio più comune utilizzato per classificare le prescrizioni sharaitiche è di distinguerle a seconda del loro oggetto: il primo gruppo comprende le *'ibādāt*, ossia le regole rituali relative al rapporto tra la creatura e il Creatore (dimensione "verticale"); il secondo riguarda invece i rapporti giuridici che intercorrono tra la creatura e i suoi simili (dimensione "orizzontale").

L'obbligatorietà delle prescrizioni della *šarī'a* non è, tuttavia, assoluta per tutte le norme. I giuristi distinguono cinque categorie di azioni (*al-aḥkām al-ḥamsa*): atto obbligatorio (*farḍ*, *wāḡib*), a sua volta distinto in *farḍ 'alā'l-'ayn* (obbligo individuale) e *farḍ 'alā'l-kifāya* (obbligo collettivo); atto meritorio (*mandūb*); atto lecito (*mubāḥ*); atto biasimevole (*makrūh*); atto illecito (*ḥarām*).

I principali atti obbligatori di natura personale sono le pratiche di culto, ovvero i cinque pilastri dell'islam (*arkān al-islām*), i suoi elementi costitutivi, le sue istituzioni: *šahāda* (professione di fede), *ṣalāt* (preghiera canonica), *zakkāt* (elemosina legale), *ṣawm* (digiuno nel mese di Ramaḍān), *ḥaḡḡ* (pellegri-naggio alla Ka'ba).

---

<sup>1</sup> Cilardo, 1998, 2005, 2009, 2010.

<sup>2</sup> Cilardo, 1979.

La *ṣahāda* è stata oggetto di approfondimento da parte dei dotti che si occupano della scienza del *kalām*. I giuristi, invece, premettono, all'esposizione delle altre quattro pratiche di culto, l'analisi delle questioni riguardanti la *ṭahāra* (purezza rituale). Anche questo lavoro si è concentrato sulla terminologia relativa alla *ṭahāra*, *ṣalāt*, *zakāt*, *ṣawm*, *ḥağğ*.

Nelle opere secondarie che trattano questi argomenti si riportano generalmente i principali termini giuridici.<sup>3</sup> Ma una loro raccolta sistematica non può che farsi analizzando le fonti primarie, come *al-kutub al-sitta*, il *corpus* tradizionalistico canonico,<sup>4</sup> altre raccolte tradizionalistiche,<sup>5</sup> le opere dei giuristi, come *al-Mudawwana al-kubrā* di Saḥnūn (m. 240/854), il *Kitāb al-Mabsūṭ* di al-Saraḥsī (m. 483/1090), *al-Muğnī* di Ibn Qudāma (m. 620/1223). Qualche opera classica è consultabile anche in traduzione.<sup>6</sup> Risulta poi utile l'analisi dottrinale comparata fatta da al-Ğazīrī, *Kitāb al-fiqh 'alā 'l-madāhib al-arba'a*.

Gli elementi costitutivi delle pratiche di culto si desumono dal Corano, le cui rivelazioni andavano plasmando una nuova comunità che però viveva in un contesto sociale ispirato ancora ai valori pagani e all'influsso delle comunità ebraiche stanziato sul territorio; perciò sono evidenti i legami dottrinali, acquisiti rigettati o riformati, con l'epoca pagana, e i prestiti dal diritto ebraico.

### Preghiera

La pratica della preghiera rituale o canonica è richiamata in molti passi coranici; è stata però regolamentata in modo definitivo ed esaustivo dai giuristi. Lo stesso numero di cinque preghiere quotidiane obbligatorie non si trova

<sup>3</sup> Rubinacci, 1954 e 1970.

<sup>4</sup> Abū Dāwūd al-Siğistānī (m. 275/888), *Kitāb al-Sunan*; al-Buḥārī (m. 256/870), *Ṣaḥīḥ* con lo *ṣarḥ* di al-Kirmānī; Ibn Māğa (m. 273/887), *Kitāb al-Sunan*; Muslim (m. 261/875), *Ṣaḥīḥ* con lo *ṣarḥ* di al-Nawawī; al-Nasā'ī (m. 303/915), *Kitāb al-Sunan*; al-Tirmidī (m. 279/892), *Kitāb al-Sunan* o *al-Ğāmi' al-Ṣaḥīḥ*.

<sup>5</sup> 'Abd al-Razzāq al-Šan'ānī (m. 211/826), *Al-Muṣannaf*; Abū Dāwūd al-Ṭayālīsī (m. 203/818-819), *Kitāb al-Musnad*; al-Bayhaqī (m. 458/1066), *Al-Sunan al-kubrā*; al-Dāraqutnī (m. 385/995), *Al-Sunan*; al-Dārimī (m. 255/869), *Al-Musnad al-Ğāmi' o al-Sunan*; Ibn Abī Šayba (m. 235/849), *Al-Kitāb al-Muṣannaf fī 'l-aḥādīṭ wa 'l-āṭār*.

<sup>6</sup> Mālik b. Anas (m. 179/795), *Kitāb al-Muwaṭṭa'*, trad. Aisha Abdurrahman Bewley, 1989; Ḥa-līl ibn Iṣḥāq (m. 776/1374), *Al-Muḥtaṣar*, trad. Guidi - Santillana, 1919, I (Giurisprudenza religiosa, 'ibādāt).

nel Corano, il quale prescrive solo due preghiere più una veglia notturna come pratica supererogatoria,<sup>7</sup> poi tre preghiere (II,238-239), oltre a precise regole sulla purità rituale (IV,43; V,6) e sulla qibla (Cor II,142-150, 177).<sup>8</sup> Atto meritorio è considerata la preghiera individuale (Cor VII,205-206), e particolari norme (Cor IV,101-103) riguardano la *ṣalāt al-ḥawf*.

Per quanto riguarda l'invito alla preghiera, nel Corano ricorre il verbo *nādā*, con l'aggiunta *ilā'l-ṣalawāt* (Cor V,58) o *li'l-ṣalawāt* (Cor LXII,9), mentre il termine *aḍān* (Cor IX,3), che sarà poi utilizzato per indicare questa funzione, come pure il passato *aḍḍana* e il participio presente *mu'aḍḍin* (Cor VII,44; XII,70), sono adoperati nel Corano nella loro accezione generica di "annunciare ad alta voce".

La preghiera è per il musulmano di preminente importanza, sia perché questo fu il primo dovere imposto al profeta, sia per il fatto che, sebbene la preghiera e la *zakāt* siano spesso nominate assieme nel Corano, la preghiera ha sempre la precedenza. Essa costituisce un potente mezzo di ascesi spirituale personale e, dal modo in cui si formano le file degli oranti nella preghiera comunitaria, tende a livellare tutte le differenze di condizione sociale ed economica, di colore e nazionalità.

Il concetto di autosviluppo attraverso la preghiera è sintetizzato nel termine *falāḥ* pronunciato durante l'*aḍān*: "Vieni alla prosperità". Secondo il Corano, l'autosviluppo si raggiunge con l'accettazione di tre principi (l'esistenza di Dio, la sua rivelazione all'uomo, e l'aldilà) e con l'esercizio di due doveri (osservare la preghiera e dare dei propri beni agli altri):

Questo è il Libro scevro di dubbi dato come guida per i timorati di Dio, i quali credono nell'Invisibile, eseguono la Preghiera ed elargiscono di ciò che loro abbiamo donato; e che credono in ciò che è stato rivelato a te e in ciò che è stato rivelato prima di te e son certi del mondo dell'Oltre. Questi sono i ben guidati dal loro Signore, questi son coloro che prospereranno! (*muflīḥūn*) (Cor II,2-5).<sup>9</sup>

<sup>7</sup> XI,114; XVII,78-79; XX,130; XL,55; L,39-40; LII,48-49; LXXXVI,25-26

<sup>8</sup> A.J. Wensinck [J. Jomier], s.v. *Ka'ba*, in *EF*<sup>2</sup>.

<sup>9</sup> In un passo si dice: "Beati i credenti (*Qad aḥṣa al-mu'minūn*), che nella preghiera loro son umili" (Cor XXIII,1-2). In un altro passo ancora si dice: "E si formi da voi una nazione d'uomini che invitano al bene, che promuovono la giustizia e impediscono l'ingiustizia. Questi saranno i fortunati" (*al-muflīḥūn*) (Cor III,104). La traduzione dei passi coranici è tratta da Bausani, 1978.

La lingua della preghiera è generalmente l'arabo. Tuttavia, si può usare una qualsiasi lingua, tranne che per la recitazione del Corano, rivelato agli arabi in arabo (Cor XIX,97), e per alcune esclamazioni brevi e note a tutti i musulmani, come *Allāh Akbar*, *Subhāna'llāh*. La *ḥuṭba* può essere fatta nella lingua comprensibile all'uditorio. La preghiera islamica non è mai accompagnata da musica.

La moschea è il luogo dove ci si prostra; in questo senso tutta la terra può essere considerata "moschea". Il luogo specifico adibito alla preghiera canonica, costruito rivolto verso la Ka'ba, non deve essere consacrato; è sufficiente che il costruttore dichiari l'intenzione di volerlo destinare a questo scopo. La sua caratteristica distintiva, dichiarata nel Corano (XXII,40), è che il nome di Allāh vi è ricordato più che altrove a causa dell'obbligo delle cinque preghiere quotidiane. La moschea è considerata centro religioso, ma è anche centro culturale, dove la comunità islamica viene educata sulle questioni del proprio benessere. La moschea è concepita come centro generale in cui si possono dibattere tutte le questioni riguardanti la vita della comunità islamica. Per questo essa gioca nell'islam un ruolo più importante rispetto ai luoghi di culto di altre religioni. Tuttavia, è proibito praticarvi affari e commercio. Il luogo richiede rispetto; pertanto, bisogna parlare a voce bassa e vi si entra lasciando le scarpe alla porta. Al tempo del profeta, nella moschea, in un luogo annesso detto *ṣuffa*, alloggiavano gli uomini che venivano formati come missionari. A quel tempo generalmente la moschea aveva il *maktab* o la *madrasa*, per la formazione degli studenti.

### *Zakāt*

La *zakāt* consiste nel pagamento obbligatorio, su alcune categorie di beni legittimamente posseduti, di un'aliquota determinata a vantaggio di alcune persone (Cor IX,60). Secondo l'opinione comunemente accettata, questo obbligo fu imposto nel secondo anno dell'Egira.

Nel Corano si parla di *zakāt* sui raccolti (II,267; VI,141), oro e argento (IX,34), beni (II,267; LI,19; LXX,24); ma le categorie di proprietà soggette alla *zakāt*, la quantità minima imponibile (*niṣāb*), l'aliquota da applicare e il periodo minimo di un anno di possesso del bene per poterla applicare, sono tutti elementi che si trovano nella letteratura tradizionalistica. Le scuole giuridi-

che, con alcune divergenze tra di loro, hanno poi elaborato questo materiale creando un sistema dottrinale e casuistico.<sup>10</sup>

### *Digiuno*

Il digiuno nel mese di Ramaḍān, “il mese in cui fu rivelato il Corano” (Cor II,183-185,187), fu istituito nel secondo anno dell’Egira. Questo obbligo sostituì, secondo una tradizione riportata da ‘Ā’īša, la pratica di Muḥammad di digiunare il giorno di ‘Āšūrā’, cioè il 10 del mese di al-Muḥarram, secondo l’uso pagano dei Qurayš durante l’epoca della *Ġāhiliyya*. Quando poi Muḥammad emigrò a Medina, impose questa pratica anche ai suoi seguaci fino alla istituzione coranica del digiuno di Ramaḍān.<sup>11</sup> Pare però da escludere che la pratica del digiuno possa affondare le radici in epoca pagana; sembra invece che, quando Muḥammad andò a Medina, adottò la pratica ebraica,<sup>12</sup> fino a quando, nell’anno 2 dell’Egira, il digiuno fu collegato all’inizio della rivelazione nel mese di Ramaḍān, mentre il precedente digiuno del 10 di al-Muḥarram è stato considerato da allora pratica meritoria.<sup>13</sup>

Il digiuno-istituzione islamico non è legato all’idea di riparazione di un torto a Dio né tende a suscitare la compassione divina attraverso una sofferenza volontaria, ma è regolare e continuo, in quanto prescinde dalla condizione dell’individuo. Esso è considerato disciplina spirituale, morale e fisica, quale mezzo per sviluppare le facoltà interiori dell’uomo, come è per la preghiera. Proprio per questa sua valenza primaria, in due passi coranici (IX,112; LXVI, 5) chi digiuna è chiamato *sā’ih* (da *sāḥa*, viaggiare), pellegrino.

Il Corano regola anche i digiuni espiatori e i digiuni compensatori; ma essi sono nettamente distinti dal digiuno-istituzione. I digiuni espiatori (Cor IV,92; V,5,89; LVIII,3-4) devono essere adempiuti, in alcuni casi di violazione della legge, solo come alternativa alla manomissione di uno schiavo o all’obbligo di nutrire i poveri. I digiuni compensatori, invece, devono essere adempiuti come compensazione per l’omissione di un dovere religioso (Cor II,196). Il digiuno volontario, pur ammesso, non deve interferire con l’esple-

---

<sup>10</sup> A. Zysow, s.v. *Zakāt*, in *EF*.

<sup>11</sup> Mālik b. Anas, *Kitāb al-Muwaṭṭa’*, trad. Aisha Abdurrahman Bewley, 1989, p. 116, n. 33.

<sup>12</sup> Levitico XVI,29-31; XXIII,27-32; Numeri XXIX,7-11.

<sup>13</sup> A.J. Wensinck, s.v. *‘Āshūrā*, in *EF*.

tamento dei doveri della vita quotidiana, e comunque deve essere di breve durata.

Il mese di digiuno inizia con il novilunio di Ramaḍān e termina con il novilunio di Šawwāl. Secondo l'uso più antico, l'inizio del novilunio è attestato secondo le regole della testimonianza, e si deve trattare di un'attestazione certa in quanto è proibito digiunare nel "giorno del dubbio" (*yawm al-šakk*), quando cioè c'è incertezza sulla comparsa della luna nuova.

L'obbligo di digiunare incombe su coloro che sanno "testimoniare il novilunio" (*man šahida min-kum al-šahra*) e che realizzano queste tre condizioni: essere puberi (*bālīg*), fisicamente idonei (*qādir*) e sani di mente (*'āqil*). I viaggiatori e i malati sono esentati per il tempo dell'impedimento (Cor II, 184). Generalmente si ritiene che la malattia debba essere tale che il digiuno possa causare pregiudizio alla salute del malato; mentre il viaggio deve essere più lungo di un giorno o, secondo altri, due o, per altri, tre giorni. Per analogia, l'esenzione temporanea dal digiuno è estesa a coloro che sono in guerra e a chi fa lavori molto duri. La donna mestrata è trattata come la persona malata; pertanto non digiuna quando ha le mestruazioni, ma, come nei casi precedenti, deve completare i giorni di digiuno omessi, dopo il mese di Ramaḍān e fino al seguente mese di Ramaḍān. La tradizione permette di omettere il digiuno "a coloro che trovano difficile farlo" (persone anziane; donne incinte e donne che allattano, se il digiuno possa arrecare pregiudizio per il bambino), sostituendolo con l'obbligo di nutrire un povero. Anche per il digiuno vale il principio generale coranico: "Iddio non imporrà a nessun'anima pesi più gravi di quel che possa portare" (Cor II, 286).

Esiste il divieto assoluto di digiunare nella ricorrenza delle due feste islamiche (*īd al-aḍḥā*, *īd al-fīṭr*), il venerdì, e uno o due giorni prima di Ramaḍān.

Il digiuno consiste nell'astensione, volontaria e intenzionale, dal cibo, dalle bevande e dai rapporti sessuali, dall'alba al tramonto. Se qualche azione contraria è fatta per inavvertenza o dimenticanza, il digiuno sussiste, ma deve essere completato.

### *Pellegrinaggio*

Non solo il santuario della Ka'ba, ma anche i tratti caratteristici del pellegrinaggio risalgono a una remota antichità. Il pellegrinaggio islamico è la trasformazione di questa pratica con l'eliminazione, tuttavia, di qualsiasi rife-



rimento a elementi pagani. Così, durante la *Ġāhiliyya*, sulle due colline di al-Ṣafā e al-Marwa si adoravano due idoli, Isāf e Nā'ila,<sup>14</sup> mentre nel pellegrinaggio islamico il tragitto (*sa'y*) tra queste due colline ricorda la corsa di Agar alla ricerca di acqua per Ismaele (Cor II,158); la circumambulazione della Ka'ba (*tawāf*), poi, in epoca pagana veniva fatta stando nudi; inoltre, durante la *Ġāhiliyya* le tribù di Qurayš e Kināna erano solite rimanere a Muzdalifa reputando sconveniente per loro unirsi ai pellegrini fino alla pianura di 'Arafāt; ancora, i pellegrini non lasciavano Muzdalifa, la mattina, fino al sorgere del sole, in connessione con un culto solare, mentre nell'islam, per non richiamare questa pratica, la marcia da Muzdalifa comincia prima dell'aurora; per lo stesso motivo, la marcia da 'Arafāt fu differita nell'islam a dopo il tramonto; anche il sacrificio degli animali acquista nell'islam il significato di commemorazione del sacrificio di Ismaele chiesto da Dio ad Abramo; poi, lo spazio aperto, al di fuori della Ka'ba, denominato *al-ḥiġr*, in epoca pagana aveva attinenza con i giuramenti, mentre, secondo la tradizione islamica, in quel luogo vi sarebbero le tombe di Ismaele e di sua madre Agar; è anche probabile che in epoca pagana la lapidazione fatta a Minā fosse diretta contro un demone-sole; infine, il ruolo della Ka'ba durante la *Ġāhiliyya* quale centro di dibattito su tutte le questioni concernenti la vita della comunità, per la presenza della *Dār al-Nadwa* (casa del consiglio), è stato ribadito nell'islam.

L'obbligo del pellegrinaggio, almeno una volta in vita, incombe su ogni musulmano adulto, a condizione che sia abile a intraprendere il viaggio. Ripeterlo è atto volontario meritorio (Cor III,96). Gli impedimenti possono, pertanto, risultare da fattori fisici (es., malattia, età avanzata), da ragioni finanziarie (mancanza di mezzi economici per il viaggio, Cor II,197; mancanza di beni sufficienti da lasciare a chi rimane a casa), oppure da un imminente pericolo di vita durante il viaggio.

È proibito fare voto di andare in pellegrinaggio a piedi, come pure fare voto, o comunque effettuare il pellegrinaggio stando scalzi.

Il pellegrinaggio-istituzione, che decorre dall'8 al 13 di dū'l-Ḥiġġa, si distingue dalla *'umra*, la visita alla Ka'ba (Cor II,196), in quanto quest'ultima può essere effettuata in ogni tempo, tranne durante i giorni del pellegrinaggio. Le norme relative al *ḥaġġ* valgono anche per la *'umra*, tranne che si omette di andare e di stazionare (*wuqūf*) ad 'Arafāt, e di sacrificare un animale come atto conclusivo del pellegrinaggio. Il pellegrino può combinare la *'umra* con

<sup>14</sup> Cfr. T. Fahd, s.v. *Isāf wa-Nā'ila*, in *EF*.

il *ḥağğ* o collegandoli tra loro (*qirān*) oppure uscendo dallo stato di *iḥrām* tra le due pratiche (*tamattu'*).

Quando si entra nello stato di *iḥrām* l'uomo non può indossare camicia o turbante o pantaloni o copricapo né vestiti colorati. Il vestito dell'*iḥrām* consiste in due lenzuola senza cucitura, preferibilmente bianche: uno va dall'ombelico a sotto le ginocchia, l'altro copre la parte superiore del corpo. È proibito inoltre profumarsi, rasarsi o tagliarsi le unghie. Le donne possono invece indossare vestiti ordinari e non è proibito cambiarsi di abito; tuttavia sono tenute a vestirsi in modo semplice. La donna in questo periodo non si copre il volto e non mette il velo. Durante lo stato di *iḥrām*, ma già dall'inizio del viaggio verso Mecca, non è permesso al pellegrino alcun discorso leggero, e i rapporti sessuali sono interrotti (Cor II,197).

أدى \*

*adā'* أداء

compimento; il compiere una pratica religiosa obbligatoria nel tempo prescritto (opposto a *qadā'*)

أذن \*

*aḍān* أذان

primo invito alla preghiera. Il termine *aḍān* (Cor IX,3), il passato *aḍḍana* e il participio presente *mu'aḍḍin* (Cor VII,44; XII,70), sono usati nel Corano nel senso comune di "annunciare ad alta voce", mentre, per la chiamata alla preghiera, il Corano usa il verbo di terza forma *nāḍā*, che significa "convocare, gridare, chiamare con grida", aggiungendo "alla preghiera" (Cor V, 58: *wa-idā nādaytum ilā'l-ṣalawāt*; LXII,9: *idā nūdiya li'l-ṣalawāt*) (il verbo *nāḍā* ricorre, nel senso generale di "gridare", anche in Cor VII, 43: *nūḍū*, e in Cor VII,44: *nāḍā*)

*mu'aḍḍin* مؤذن

chi invita alla preghiera

أزر \*

*izār* إزار

1) panno attorno ai fianchi proprio dei beduini; 2) veste rituale del pellegrino musulmano; lenzuolo, preferibilmente bianco, senza cuciture che l'uomo cinge attorno alla vita quando entra nello stato di *iḥrām* durante il pellegrinaggio

أم \*

*imām* إمام

1) chi guida la preghiera fatta in comune; uomo versato nel Corano e idoneo a fare la *ḥuṭba* il venerdì; l'*imām* non è consacrato, ma qualsiasi persona può dirigere la preghiera in assenza di un *imām* incaricato; 2) capo supremo della comunità islamica (soprattutto šī'ita); si dice anche di ogni Capo di Stato musulmano; 3) autorità in genere, il Principe

*ma'mūm* مأموم

assemblea; comunità di credenti che segue l'*imām* nella pre-

ghiera comunitaria; orante guidato  
dall'*imām*

*Umm al-Qur'ān* أم القرآن  
prima *sūra* del Corano (la *Fā-tiḥa*)

*Umm al-Qurā* أم القرى  
“Madre delle Città” (= Mecca)  
(Cor VI,92): “il luogo della Ka'ba fu creato prima che il resto del mondo; poi Allāh venne creando in cerchi concentrici, il perimetro di Mecca (*ḥaram* o territorio sacro che circonda Mecca), e il mondo; così Mecca si può chiamare *umm al-qu-rā*, la madre delle città, centro del mondo, ombelico della terra” (Pareja - Bausani - Herling, 1951 [= I], p. 413)

\* أمن  
تأمين  
*ta'mīn*  
il pronunciare nella preghiera la parola “amen” (*āmīn*)

\* برقع  
البرقع  
*al-burqu'*  
velo; nome dato in Egitto alla *kiswa*

\* بسملة  
بسملة  
*basmala*  
esclamazione بسم الله الرحمن الرحيم  
(*bi'smi'llāh al-Raḥmān al-Raḥīm*; nel nome di Dio clemente e misericordioso)

\* بطل  
بطل  
*baṭala*  
essere o diventare nullo o invalido (atto giuridico)  
*bāṭil* باطل  
(atto) nullo, invalido

Bakka (Cor III,96) مكة \*  
Mecca

\* بلد  
بلد، بلدة  
*balad* (Cor XIV,35; XC,1-2; XCV,3), *balda* (Cor XXVII,91)  
contrada, paese (che Dio ha reso sacro) (= Mecca)

\* بلع  
بلاغ  
*balāḡ*  
1) il sufficiente; 2) contratto di sufficienza: contratto, stipulato dal mandante, di dare al mandatario i mezzi sufficienti (*balāḡ*) per il viaggio di andata e ritorno per effettuare il pellegrinaggio, fornendogli quanto occorre per il viaggio (*balāḡ māli*) oppure pattuendo un prezzo a cottimo (*balāḡ 'amalī*); nel contratto si può determinare l'anno del pellegrinaggio oppure lasciarlo indeterminato

\* بني  
بناء  
*binā'*  
l'integrare o il completare un atto pio (per es., una preghiera, che si è dovuta interrompere, riprendendola dal punto in cui è intervenuta l'interruzione)

\* باح  
إباحة  
*ibāḥa*  
semplice permissione di un atto  
*mubāḥ* مباح  
(atto) lecito, permesso; (atto) indifferente, la cui omissione non è punita e il cui compimento non è ricompensato (sin. di *ḡā'iz*)

## بات \*

*al-Bayt al-‘Atīq* البيت العتيق

“la Casa Antica (Cor XXII, 29, 33) (= la Ka‘ba); la Ka‘ba è larga m 10, lunga m 12 e alta m 15; sta al centro di un parallelogramma. Secondo la dottrina islamica, la Ka‘ba è la prima casa di culto a Dio che sia mai stata costruita su questa terra; un accenno alla sua costruzione da parte di Abramo sta in Cor II,127; tuttavia, Cor II,125 sembra indicare che Abramo abbia solo ricostruito un edificio diroccato preesistente

*al-Bayt (Bayt Allāh)* البيت (بيت الله)

“la Casa di Dio”, “la Santa Casa”, “il Sacro Tempio” (Cor II, 125, 127, 158; III,96, 97; XXII,26; CVI,3) (= la Ka‘ba)

البيت الحرام أو البيت المحرم

*al-Bayt al-Harām* (Cor V,2,97) o *al-Bayt al-Muḥarram* (Cor XIV, 37)

“la Casa Sacra”, “la Santa Casa” (= la Ka‘ba); luogo la cui santità non deve essere violata

## ترك \*

*tark* ترك

omissione (di un atto dovuto nel compimento di una pratica di culto)

## ثني \*

*tany* ثني (ثني رجليه)

modo di mettere i piedi nella preghiera; il mettere le gambe “a due” (chi è costretto a sedersi, è esortato a sedere, nella prostrazione e fra le due prostrazioni mettendo

le gambe “a due”) (cfr. Ḥalīl b. I-shāq, *Il “Muḥtaṣar”* [Guidi - Santillana, 1919 = H], I, p. 72, n. 140)

*tunā’iyya* ثنائية

preghiera composta da due *rak’a*

## جزى \*

*ḡazā’*, pl. *ḡazā’āt* جزاء ج جزاءات

riparazione, espiazione

*ḡazā’ al-ṣayd* جزاء الصيد

espiazione per l’uccisione di un animale selvatico durante il pellegrinaggio (la caccia è proibita quando si è in stato di *iḥrām*; Cor V,1, 95-96)

## جلس \*

*ḡalsa* جلسة

lo stare seduto; breve posizione di stare seduto tra due *suḡūd*; lo stare seduto dell’*imām* nell’intervallo tra le due parti della *ḥuṭba* *al-ḡalsa al-wuṣṭā* الجلسة الوسطى

posizione di stare seduto pressa nella parte centrale della preghiera

*ḡulūs* جلوس

posizione di stare seduto nella preghiera: restando in ginocchio ci si siede sui talloni tenendo le mani un po’ sopra ai ginocchi, sulle cosce

## جم \*

*ḡamra*, pl. *ḡimār* جمرة ج جمار

pietruzza, sassolino

*ramy al-ḡimār* رمي الجمار

lancio o tiro delle pietruzze: l’ultimo giorno del pellegrinaggio, il 10 di *dū’l-Ḥiḡga*, e nei tre giorni di *taṣrīq*, i pellegrini raccolgono

delle pietruzze, della grandezza di una fava o di un cece, che vengono lanciate a Minā in tre stazioni chiamate *ḡamra* (luogo o stazione dove si gettano le pietre): *al-ḡamra al-ūlā*, *al-ḡamra al-wustā*, *ḡamrat al-ʿaqaba* (o *al-ḡamra al-kubrā*); in ogni *ḡamra* bisogna lanciare tre volte sette pietruzze e ogni lancio deve essere accompagnato dal *takbīr*; il lancio delle pietre del 13 può venir tralasciato da chi ha fretta; l'animale può essere sacrificato il giorno del *īd al-aḏḥā* oppure durante questi due o tre giorni

*ḡammaʿa*

fare la preghiera del mezzo-giorno di venerdì in comune (non solamente quella solenne fatta nella moschea)

*ḡāmiʿ*

moschea

*al-ḡumʿa* o *yawm al-ḡumʿa* (Cor LXII,9: *yawm al-ḡumuʿa*)

“il giorno dell’Adunanza”; venerdì; il giorno della preghiera comunitaria, quando la preghiera va fatta in comune; finita la preghiera, ciascuno ritorna al proprio lavoro (Cor LXII,10)

*ḡamʿ*

1) assemblea, riunione; 2) “luogo di raduno”: forse l’antico nome di Muzdalifa, dove, il 9 di *ḏūʾl-Ḥiġġa*, si radunano e stazionano i pellegrini provenienti da ʿArafāt lasciata dopo il tramonto;

arrivando qui, i pellegrini fanno la preghiera del *maġrib* e del ʿ*išāʿ*, combinate insieme; qui si passa la notte; poi, dopo la preghiera del mattino di buon’ora, i pellegrini vanno a Minā

جمع بين الصلاتين  
*ḡamʿ bayna al-ṣalātayn*

il fatto di combinare le due preghiere di *zuhr* e ʿ*aṣr*, oppure di *maġrib* e ʿ*išāʿ*, recitandole assieme; si ha il *ḡamʿ taqḏīm* se sono fatte al tempo stabilito per la prima preghiera; viceversa, si ha il *ḡamʿ taʿhīr* se entrambe vengono recitate al tempo della seconda preghiera

*ḡanāba*

impurità “maggiore” (es., per fatti sessuali); stato di grave impurità rituale, che, per essere rimossa, richiede l’abluzione totale (*ḡuṣl*); sia lo stato di impurità “maggiore” sia quello “minore” (*ḥadaṭ*) impediscono di fare la preghiera rituale e il *ṭawāf*, di toccare un esemplare di Corano scritto in arabo o di recitarne una parte (Cor LVI,79)

*ḡunub*

uomo in stato di impurità maggiore, sia nel caso di *pollutio nocturna* (*iḥtilām*) sia nel caso di *coitus* o rapporto sessuale; chi è obbligato a fare l’abluzione totale o bagno; tale persona è “a lato, distaccato, a parte, estraneo”, cioè impedito a pregare. Questa condizione non può essere definita come contaminazione;

pertanto, chi è *ḡunub* non può essere definito *naḡis* (contaminato)

وإن كنتم جنباً فاطهروا  
*wa-in kuntum ḡunub<sup>an</sup> fa'tṭahharū*  
 "...e se siete in stato di impurità, purificatevi; ..." (Cor V,6; cfr. anche Cor IV,43)

*ḡannaḥa*

fare un movimento, simile a quello con le ali, quando si alzano le mani da terra alla fine di una prostrazione (*suḡūd*) durante la preghiera

*umm al-ḡanāḥīn* أم الجناحين  
 nome di un tipo di preghiera composta da quattro *rak'a*.

Quando si recita una preghiera composta da quattro *rak'a*, presieduta dall'*imām*, varie circostanze possono impedire all'orante di farla in modo integrale; per adempiere l'obbligo egli la deve perciò integrare; si possono verificare le seguenti ipotesi:

1) l'orante arriva dopo che l'*imām* ha già fatto la prima *rak'a*; fa quindi le due seguenti *rak'a*, ma omette di compiere la quarta *rak'a* per una causa sopravvenuta, perché, per es., è sorpreso da emorragia nasale, da sonno ecc.; quando l'orante riprende individualmente la preghiera per integrarla, egli la deve completare pronunciando la *Fātiḥah*, poi si accoscia per il saluto finale (in quanto questa *rak'a* corrisponde alla quarta dell'*imām*, anche se per lui è la terza); infine, l'orante fa la sua quarta *rak'a* (corri-

spondente alla prima *rak'a* dell'*imām*, da lui omessa) con la *Fātiḥah* e la *sūra* (questo tipo di preghiera è chiamato أم الجناحين perché la recita del Corano si fa nelle due ali o estremità).

2) l'orante fa con l'*imām* solo la terza *rak'a* in quanto ha omesso le prime due perché è arrivato in ritardo e omette la quarta perché sorpreso da un fatto improvviso; l'orante, quando riprende la preghiera individualmente, continua come se stesse facendo la quarta *rak'a* dell'*imām* (per lui è la seconda), e si accoscia; poi fa le prime due *rak'a* da lui omesse con la *Fātiḥah* e la *sūra* senza accosciarsi perché per lui sono la terza e la quarta (questo tipo di preghiera è chiamato المقلوبة perché, invertendo l'ordine, le *sūre* sono recitate alla fine).

3) L'orante fa con l'*imām* solo la seconda *rak'a*; in questo caso, per completare la preghiera, egli fa una *rak'a* e si accoscia (perché corrisponde alla terza *rak'a* dell'*imām*, ma per lui è la seconda); poi fa un'altra *rak'a* e si accoscia (perché corrisponde alla quarta *rak'a* dell'*imām*, ma per lui è la terza); infine, fa la sua quarta *rak'a* (questo tipo di preghiera è chiamato ذات الجناحين (cfr. H, I, pp. 55-56, n. 58)

*dāt al-ḡanāḥīn* ذات الجناحين  
 nome di un tipo di preghiera composta da quattro *rak'a* (cfr. *umm al-ḡanāḥīn*)

**جار \***  
 جوار  
*ḡiwār*  
 stazione sacra o ritiro nella moschea, simile all'*i'tikāf*; la sola intenzione di fare il *ḡiwār* non crea una obbligazione; la stazione deve essere fatta in modo continuo, a meno che non si sia formata una intenzione diversa; durante il *ḡiwār* non si esce dalla moschea; si può formulare l'intenzione di non digiunare durante questo periodo; se non si determina l'intenzione di fare o il *ḡiwār* oppure l'*i'tikāf*, si deve fare l'*i'tikāf* (H, I, pp. 230-31, e n. 20)

**حب \***  
 مستحب أو مندوب  
*mustaḥabb o mandūb*  
 raccomandabile, desiderabile: atto che, se omesso, non viene punito da Dio né merita biasimo chi non lo osservi, ma è ricompensato, se compiuto; pratica religiosa che è oggetto di raccomandazione o esortazione; atto che si distingue dalle pratiche di *sunna* perché è ricompensato in modo minore se compiuto; atto simile alla pratica qualificata *faḍīla*  
*istiḥbāb*

إستحباب  
 il considerare raccomandabili o desiderabili certe pratiche religiose

**حج \***  
 حج  
*ḥaḡḡ*  
 lett. "recarsi" da qualche parte allo scopo di fare una visita (*al-qaṣd li'l-ziyāra*); andare alla Casa

di Dio (*Bayt Allāh*) per compirvi i riti prescritti (*iqāmaṭ<sup>an</sup> li'l-nusuk*); pellegrinaggio-istituzione (Cor XXII, 26-30; *sūra* XXII: La *sūra* del pellegrinaggio), obbligatorio per chi ha la possibilità, fisica e finanziaria, di fare il viaggio (Cor II, 196; III, 97) nei "giorni determinati" (*ay-yām ma'lūmāt*; Cor XXII, 28), cioè i primi dieci giorni del mese di *dū'l-Ḥiḡḡa* (Cor LXXXIX, 2)

**أمير الحج**  
*amīr al-ḥaḡḡ*  
 capo o guida del pellegrinaggio

**سياقة الحج**  
*siyāqat al-ḥaḡḡ*  
 "dar da bere ai pellegrini" (Cor IX, 19: "Accenno a certi uffici di sorveglianza e amministrazione della Ka'ba di carattere semi-sacerdotale che si tramandavano di padre in figlio in certe famiglie meccane. Si tratta della cosiddetta *siyāqa* (qui accennata) cioè il dar da bere ai pellegrini, e di altri uffici qui raccolti sotto il termine comune di '*imārat al-masḡid*, 'servire il Tempio Santo', e che si distinguevano in *rifāda* (nutrimento dei pellegrini), *sidāna*, guardia della Ka'ba, *hiḡāba*, fornitura del velo sacro" (Bausani, 1978 [= B], p. 559)

**حجر \***  
 الحجر الأسود  
*al-Ḥaḡar al-Aswad*  
 la Pietra Nera (incastonata nell'angolo est della Ka'ba) (il pellegrino, in stato di *iḥrām*, dopo essere entrato nella moschea della Ka'ba, bacia la Pietra Nera, prima di cominciare il *ṭawāf*)

الحجر أو حجر إسماعيل

*al-ḥiḡr* o *ḥiḡr Ismā'īl*

lett. proibito, vietato; sacro recinto: semicerchio che si stacca dalla parete della Ka'ba di fronte al muro di nord-ovest della Ka'ba; spazio aperto delimitato da un muro semicircolare (*al-ḥaṭīm*)

حدث \*

*ḥadaṭ*

حدث

impurità; impurità rituale "minore" (es., per aver soddisfatto a necessità); qualità d'impuro che costituisce impedimento a compiere un atto religioso ('*ibāda*); si elimina con l'abluzione di alcune parti del corpo (*wuḍū'*)

*muḥḍit*

محدث

chi si trova in stato di impurità minore

حرب \*

*miḥrāb*

محراب

nicchia che nella moschea indica la *qibla* o direzione verso la Ka'ba

حرم \*

*ḥaram*

حرم

territorio sacro/proibito che circonda Mecca, nel quale è proibita la caccia e nel quale chi fa il pellegrinaggio deve osservare regole particolari di comportamento (es., nel vestire) (opposto a *ḥalāl*)

*al-Ḥaramāni*

الحرمان

i due luoghi sacri di Mecca e Medina

*iḥrām*

إحرام

stato di consacrazione rituale, l'entrare in un atto religioso; 1) sta-

to sacro nella preghiera, nel quale si entra pronunciando il *takbīr* iniziale; 2) stato sacro del pellegrino a Mecca nel quale egli entra in tempi e località determinate (*mīqāt*), e vi resta sino alla fine del pellegrinaggio; entrando in questo stato si indossano speciali vesti e alcune azioni, in genere lecite, diventano proibite: non è permesso alcun discorso leggero, bisogna astenersi dalla contaminazione degli idoli e dal discorso mendace (Cor XXII, 30), i rapporti sessuali sono interrotti né si possono commettere atti osceni né risse (Cor II, 197), è proibita la caccia (Cor V, 1), è proibito profumarsi, rasarsi e tagliarsi le unghie; è l'unico periodo di ascetismo obbligatorio, in quanto, per l'islam, il monachesimo non è istituito da Dio (Cor LVII, 27); 3) veste indossata dal pellegrino, consistente in due pezze di stoffa bianca, senza cuciture, una delle quali si avvolge al corpo coprendolo dalla cintola in giù mentre l'altra si getta sulle spalle

الشهر الحرام، الأشهر الحرم

*al-šahr al-ḥarām*, *al-ašhur al-ḥurum*

"il mese sacro" (Cor II, 194), "i mesi sacri" (Cor IX, 5, 36, 37): i quattro mesi sacri sono Raḡab, dū'l-Ḥiḡ-ḡa, dū'l-Qa'da e al-Muḥarram

*al-Maš'ar al-Ḥarām*

المشعر الحرام

"monumento sacro" (Cor II, 198); stazione di *al-Maš'ar al-Ḥarām*; la moschea a sinistra di chi va a Minā, circa km 12 da Mecca,



fra i due monti di al-Muzdalifa e di Quzah

*muḥrim*

محرم

pellegrino che sta in stato di purità rituale

*ḥarīm*

حریم

spazio riservato, zona di rispetto

\* حزب

*ḥizb*

حزب

una delle 60 parti in cui è suddiviso il Corano; parte determinata del Corano (cfr. Cor XVII, 106; XXV,32)

\* حسن

*maḥāsīn*

محاسن

“parti belle”: quelle parti del corpo non incluse tra le “parti vergognose” (cfr. ‘awra) da non mostrare

\* حطم

*al-Ḥaṭīm*

الخطيم

da *ḥaṭama* (stritolare, frantumare, spezzare, schiacciare); muro semicircolare di marmo, alto circa cm 91, che corre di fronte al muro di nord-ovest della Ka‘ba; i due estremi del muro sono distanti circa m 1,83 dagli angoli nord e ovest della Ka‘ba

\* حفن

*ḥafna*

حفنة

pugno pieno di cibo (che si dà ai poveri come ammenda per mancanze commesse durante il pellegrinaggio)

\* حل

*ḥalāl* o *ḥill*

حلال أو حل

territorio non sacro (opposto a *ḥarām*)

*ḥill*

حل

tempo in cui alcune cose prima proibite a causa del pellegrinaggio divengono lecite, tranne i rapporti con donne (incluso il fatto di contrarre matrimonio) e la caccia; profumarsi è riprovato, ma non vi è ammenda (*fiḍya*) per chi si profumi

*taḥallul*

تحلل

l’uscire dallo stato sacro (*iḥ-rām*) nel pellegrinaggio e rientrare nello stato profano; *al-taḥallul al-akbar* (maggiore): diviene lecito tutto ciò che era proibito nello stato di *iḥrām*; *al-taḥallul al-aṣḡar* (minore): entrata minore nello stato profano dopo il quale restano ancora proibite le relazioni sessuali e la caccia, ed è riprovato il profumarsi

\* حمد

*ḥamdala*

حمدلة

espressione الحمد لله (Sia lodato Dio!)

\* حمل

*maḥmal/maḥmil*

محمل

1) sella a mo’ di portantina per donne (usata durante il pellegrinaggio); 2) “costruzione a forma di palanchino, coperta di ricche stoffe, che i sovrani vicini inviavano a Mecca con la carovana ufficiale dei pellegrini come affermazione dei

loro diritti di protezione e di intervento" (I, 416)

*al-maḥmal/al-maḥmil* المحمل  
cassa di legno piramidale rivestita di broccato che serve per il trasporto della *kiswa* dall'Egitto a Mecca

\* حيلة  
le parole dell'*adān* حي على الصلاة حي على الفلاح (Venite alla preghiera, venite alla prosperità!)

\* خبث  
*ḥabat* خبث  
sostanza immonda (su qc.; per es. su un punto della veste di chi si appresta a compiere o sta compiendo una pratica di culto; la rimozione di questa sostanza non è sufficiente per rendere monda la materia che ne è stata sporcata, ma si richiede la sua purificazione legale)

\* خطب  
*ḥuṭba* خطبة  
predica, sermone (fatto dall'*i-mām* durante la preghiera del venerdì e nelle feste islamiche). Qualsiasi argomento relativo al bene della comunità può costituire oggetto del sermone; per questo deve essere fatto in una lingua compresa dall'assemblea; infatti, il sermone è cosa diversa dalla struttura della preghiera che è fissa e stabile  
*ḥaṭīb* خطيب  
chi fa la predica

\* خف  
(fi'l) *ḥaṭṭif* خفيف  
(mancanza) scusabile, leggera (in considerazione della parvità della materia)

\* خلط  
*ḥalīt* خليط  
socio in affare; più persone, conservando ciascuna la proprietà del proprio bestiame, lo tengono riunito, ottenendo una economia sull'ovile e altre cose che sono comuni; gli associati nel bestiame, purché sia della medesima specie, sono considerati come se fossero un solo proprietario (cfr. H, I, p. 161, nota 15)

\* خلق  
*ḥalūq Ka'ba* خلوق كعبة  
profumo, composto di zafferano e altri aromi, nel quale predominano i colori rosso e giallo (non vi è ammenda per il pellegrino che lo usi, purché lo tolga subito di dosso) (H, I, p. 283)

\* خل  
*taḥlīl* تخليل  
il pulire i denti con lo stuzzicadenti nell'abluzione

\* خاط  
*maḥṭī* مخيط  
abito cucito, confezionato (proibito agli uomini indossarlo durante il pellegrinaggio)

\* دعا  
*du'ā'* دعاء  
supplica o invocazione a Dio; pia invocazione; preghiera di sup-

plica; preghiera individuale di richiesta; preghiera che deve essere pronunciata durante l'esecuzione di un rito

ذلك \*

*tadalluk*

il massaggiarsi, lo strofinarsi (mentre si versa l'acqua per l'abluzione)

دي \*

*dam*, pl. *dimā'*

vittima minore espiatoria; vittima di bestiame minuto in espiazione o ammenda (sin. فدية, هدي)

*dimā' al-ḥaḡḡ*

ammende, espiazioni per mancanze commesse durante il pellegrinaggio (per es., come جزاء الصيد)

ذبح \*

*dabḥ*

modo di macellazione: mattazione mediante sgozzamento; scanamento

ذكر \*

*dikr*, pl. *adkār*

1) memoriale; preghiera spontanea consistente in lodi di Dio; 2) invocazioni che si recitano quando si lavano determinate parti del corpo; 3) invocazioni corrispondenti ad ogni posizione assunta durante la preghiera rituale; 4) l'intera preghiera rituale va sotto il nome di *dikr Allāh* (Cor XXIX,45); 5) frequentemente il termine *dikr* si riferisce allo stesso Corano

ذكاة \*

*dakāt* o *tadkiya*

mattazione legale; macellazione legale. Ci sono tre modi leciti di uccidere un animale destinato ad esser mangiato: 1) *dabḥ* o *naḥr*; 2) *'aqr*; 3) fare qc che causi la morte dell'animale, come gettarlo nell'acqua bollente o tagliare le ali ad una locusta

تربع \*

*tarabbu'*

lo stare seduti avendo le gambe incrociate; gambe incrociate "a quattro"; il prendere, durante la preghiera, la postura che consiste nel mettersi a gambe incrociate col piede destro sotto il ginocchio o il femore sinistro, e il sinistro sotto il ginocchio o femore destro; "chi è costretto a sedersi, è esortato a sedersi, nei punti che, se lo potesse, starebbe diritto, sulle gambe incrociate; poi, nella prostrazione e fra le due prostrazioni, cambia modo di sedersi e mette le gambe 'a due'" (ثني رجله) (H, p. 72, e nota 140)

*rubā'iyya*

preghiera composta da quattro *rak'a*

رتب \*

*rātib*, pl. *rawātib*

1) preghiere supererogatorie che si recitano in giorni e ore determinate; 2) raccolta di preghiere

*al-imām al-rātib*

l'*imām* regolare, titolare, non avventizio, in una moschea per la preghiera del venerdì

*tartīb* ترتيب  
sequenza (di atti, azioni, comportamenti nelle pratiche di culto); l'ordine (di operazioni, gesti da compiere)

*Ġabal al-Raḥma* جبل الرحمة  
"Monte della Misericordia"; collina, di circa trenta metri di altezza, situata nella valle di 'Arafāt, su cui c'è il pulpito da cui l'*imām* fa il sermone (*ḥuṭba*) durante la sosta (*wuqūf*) dei pellegrini ad 'Arafāt, il 9 di dū'l-Ḥiġġa; 60 gradini di pietra portano alla sommità

*irdāf* إرداف  
il far seguire immediatamente il *ḥaġġ* alla 'umra

*ridā'*, pl. *ardiya* رداء ج أردية  
manto; mantello; mantello sulle spalle (messo anche nella preghiera supererogatoria); si racconta che Muḥammad, nello stato di *iḥ-rām*, portasse un panno non cucito cinto ai fianchi (*izār*) e un mantello non cucito (*ridā'*) che copriva la parte superiore del corpo

*aḥḍ al-ridā'* أخذ الرداء  
l'avere sulle spalle il mantello (durante la preghiera) (pratica raccomandata)

*tardīya* ترضية  
il pronunciare l'eulogia (*raḍīya Allāh 'anhu*, Dio si compiaccia

di lui) per i Compagni del Profeta (per es., nella predica del venerdì)

رغب \*  
رغبة ج رغائب، مرغّب فيها  
*raġība*, pl. *raġā'ib*; *muraġġab fiha*  
(pratica religiosa) desiderabile, di valore inferiore alla pratica qualificata *sunna*, ma superiore a quella qualificata supererogatoria (come, per es., la preghiera supererogatoria della mattinata)

رفع \*  
رفع  
*raf'*  
rimozione (dal corpo e dalle vesti di sostanza immonda)

ركع \*  
ركعة  
*rak'a*  
un ciclo di atti e di parole, variabile nel numero a seconda delle cinque preghiere canoniche

*rukū'* ركوع  
l'inchinarsi profondamente nella preghiera: l'orante si inchina in avanti e pone le due palme delle mani sui ginocchi (se non giungono ai ginocchi non è vera *rak'a*); è raccomandabile che l'orante metta la mano all'estremità della coscia e la faccia toccare; è anche raccomandabile far sì che le due palme delle mani prendano e occupino la superficie dei due ginocchi slargando le dita e tenendo i ginocchi diritti, perpendicolari

ركن \*  
أركان الإسلام  
*arkān al-islām*  
pilastrini o colonne dell'islam (professione di fede, preghiera, e-

lemosina legale, digiuno, pellegrinaggio)

*al-rukn al-'irāqī* الركن العراقي  
angolo nord della Ka'ba (in direzione dell'Iraq)

*al-rukn al-yamanī* الركن اليمني  
angolo sud della Ka'ba (in direzione del Yemen)

*al-rukn al-ša'mī* الركن الشامي  
angolo ovest della Ka'ba (in direzione della Grande Siria, *al-Ša'm*)

*al-rukn al-aswad* الركن الأسود  
angolo est della Ka'ba (dove è incastonata la Pietra Nera)

#### \* رمل

*ramal* رمل  
andatura celere presa dagli uomini (non dalle donne), nel *tawāf*, saltellando leggermente e scuotendo le spalle, nei primi tre giri nel *ḥaḡḡ* o nella *'umra*; i restanti quattro giri si fanno ad andatura normale

#### \* روى

*yawm al-tarwiya* يوم التروية  
lett. il giorno dell'approvvigionamento di acqua o della soddisfazione della sete; è il giorno 8 di dū'l-Ḥiḡḡa quando comincia il pellegrinaggio vero e proprio e tutti i pellegrini devono fare le stesse funzioni o riti collettivi; si chiama così perché i pellegrini si riforniscono di acqua per i giorni seguenti; in senso spirituale indica che l'inizio del *ḥaḡḡ* vero e proprio significa soddisfazione della sete spirituale

#### \* زكاة

زكاة

*zakāt*

lett. proibità, purità, purificazione; imposta legale (Cor II,177; IX,5,11,18,58-60,103-104; XXII,41; XXXIII,33; LVIII,13), alla quale hanno diritto i poveri, i bisognosi, gli incaricati di raccoglierla, ecc. (Cor IX,60) diversa da quella volontaria (*ṣadaqa*); Cor IX,58, 60 ha صدقات, che però in questo contesto non indica la beneficenza o le "elemosine volontarie o spontanee" (Cor II,177; LVIII,12,13), ma la *zakāt*

زكاة الفطر أو صدقة الفطر أو زكاة رمضان أو زكاة الصوم أو زكاة البدن أو زكاة الرأس  
*zakāt al-fīṭr* o *ṣadaqat al-fīṭr* o *zakāt Ramaḍān* o *zakāt al-ṣawm* o *zakāt al-badan* o *zakāt al-ra's*

*zakāt* che deve essere data *pro capite* da ogni musulmano, maschio o femmina, minore o adulto, libero o schiavo, al termine del mese di Ramaḍān, a favore dei poveri; liberalità in generi alimentari dovuta in occasione del *'īd al-fīṭr* (ammonta a circa tre o quattro kg di frumento, orzo, riso o qualsiasi altra derrata alimentare del paese, o il suo equivalente in moneta, per ogni membro della famiglia)

*Zamzam*

#### \* زمزم

pozzo da cui scaturì acqua zampillante per dissetare Agar e Ismaele, situato all'interno dell'area della Sacra Moschea, di cui fa parte l'edificio sul pozzo

*zawāl* زوال  
mezzogiorno: il principio del  
declinare del sole dal meridiano  
verso occidente

*tasbīḥ* تسبیح  
glorificazione di Dio escla-  
mando *subḥāna 'llāh* سبحان الله  
*subḥāna 'llāh*

“gloria a Dio!”; con questa e-  
sclamazione l'orante ha avvertito  
l'imām di qualche omissione o ir-  
regolarità da lui commessa nella  
preghiera

*sağada* سجد  
fare una *sağda* o prostrazione  
di riparazione per qualche man-  
canza commessa durante la pre-  
ghiera

*suğūd* سجود  
prostrazione: le punte dei pie-  
di con il calcagno sollevato, le gi-  
nocchia, le mani e la fronte del-  
l'orante toccano per terra, appog-  
giando leggermente anche il naso

*sağğāda* سجادة  
tappetino per la preghiera

*masğid* مسجد  
luogo dove ci si prostra; luo-  
go di culto, luogo di preghiera  
(Cor II,187; VII,29; XXII,40); mo-  
schea (la costruzione è rivolta ver-  
so la Ka'ba)

*al-Masğid al-Ḥarām* المسجد الحرام  
“Tempio Santo”, “Tempio Sa-  
cro” (Cor II,144,149,150,191,196;  
V,2; IX,7,19,28; XVII,1; XXII,25;

XLVIII,25,27): la Sacra Moschea  
di Mecca

*Masāğid Allāh* مساجد الله  
“Templi di Dio” (Cor IX,17,  
18: “Non s'addice agli idolatri vi-  
sitare i Templi di Dio... [cfr. an-  
che Cor IX,28]. Soli visiteranno i  
Templi di Dio quelli che credono  
in Dio e nel Giorno Estremo, e  
compiono la Preghiera e pagano la  
Dècima, e non han paura d'altri  
che Dio...”)

*al-Masğid al-Aqṣā* المسجد الأقصى  
“Tempio Ultimo” (Cor XVII,  
1), la Moschea remota: il Tempio  
di Gerusalemme

*Masğid al-Ḍirār* مسجد الضرار  
“Moschea del Danno” (Cor  
IX,107-110): “moschea costruita  
in vicinanza della moschea di Qu-  
bā, poco a S.E. di Medina (la pri-  
ma e per molto tempo unica mo-  
schea dell'Islām di cui Muḥam-  
mad stesso pose la prima pietra  
prima di entrare a Medina, durante  
l'Ègira) allo scopo di ‘causar dan-  
no’ a quella moschea musulmana”  
(B, p. 563)

*sahūr/suḥūr* سحور  
ultimo pasto consumato pri-  
ma dell'alba nel mese di Ramaḍān

(Cor II,187: “Vi è permesso, nelle  
notte del mese del digiuno, d'ac-  
costarvi alle vostre donne... beve-  
te e mangiate, fino a quell'ora in  
cui potrete distinguere un filo  
bianco da un filo nero...”)

*sa'y* سعي\*  
corsa; corsa rituale del pellegrinaggio; uno dei riti essenziali del pellegrinaggio: tragitto fatto dai pellegrini tra due collinette nei pressi di Mecca, al-Şafā e al-Marwa (Cor II, 158: non usa il termine *sa'y*, ma dice: "...e non sarà male... di girarvi attorno...": فلا جناح) (عليه أن يطوف بها); "la distanza tra le due mete delle colline è di circa 400 metri e bisogna fare la corsa sette volte variando il passo in punti determinati e recitando le formule prescritte" (I, p. 414). Secondo una tradizione, le due colline furono la scena della corsa di Agar alla ricerca dell'acqua per il piccolo Ismaele quando fu lasciato lì da Abramo; si considerano un monumento di pazienza nelle più grandi tribolazioni; secondo un'altra tradizione, qui Abramo corse più veloce del diavolo che gli aveva teso un'imboscata (cfr. I, p. 414)

*sā'* ساع\*  
esattore (della *zakāt*)

*salām al-tahlīl* سلام التحليل\*  
"saluto di permissione" (*taslīm*) fatto alla fine della preghiera dalla posizione di accosciato (*ġulūs*), col quale si risolve lo stato sacro (*iḥrām*) rendendo permesso ciò che era vietato durante la preghiera

*taslīm* تسليم  
formula السلام عليكم ورحمة الله (su di voi sia la pace e la misericordia di Dio); *dikr* conclusivo della preghiera che si recita stando seduti

*istilām* إستلام  
toccare con la mano l'angolo yemenita della Ka'ba, quando si fa il *ṭawāf*, e portarla alla bocca nel primo giro del *ṭawāf*

*tasmiya* تسمية\*  
1) esclamazione بسم الله (*bi-smi'llāh*); 2) "imposizione del nome, effettuata dal padre o da qualche persona autorevole, la quale, dopo il *bismillāh* (in nome di Allāh) pronunzia nell'orecchio del neonato l'invito alla preghiera o altra formula pia accettata dall'uso, e dopo una breve allocuzione devota impone il nome dicendo: 'io ti chiamo, come Allāh ti ha chiamato, Caio figlio di Tizio'" (I, p. 417)

*tasmī'* تسميع\*  
il pronunciare, durante la preghiera, le parole سمع الله لمن حمده (Dio ascolta chi lo loda)

*sunna*, pl. *sunan* سنة سنن\*  
pratica o uso abituale, modo di fare o azione consuetudinaria; 1) modo di agire o consuetudine di Muḥammad nelle varie circostanze della vita; ciò che Muḥammad ha detto o ciò che ha fatto o ciò che ha tacitamente approvato; 2)

atto raccomandato; precetto di tradizione; pratica tradizionale; la pratica di *sunna* è quella per la quale il musulmano è ricompensato da Dio, se l'osservi, ma non è punito se non l'osservi

*sunna mu'akkada* سنة مؤكدة

*sunna* grave o “inculcata”, confermata, certa, pratica raccomandata certa, definita (distinta dalla *sunna* “leggera”); è biasimevole non osservare, potendolo, la *sunna*, soprattutto se si tratta di *sunna* grave, la cui omissione eventualmente esige riparazione

*masnūn* مسنون

ciò che è raccomandato; prescritto come *sunna*

\* سها

*sahw* سهو  
inavvertenza; disattenzione, distrazione, negligenza, omissione (durante la preghiera) (cfr. غفلة، نسيان)

*sāh<sup>in</sup>* ساو

chi, senza intenzione, dimentica di adempiere qualcuno dei doveri religiosi

سجدة السهو أو سجود السهو

*sağdat al-sahw* o *suğūd al-sahw*

doppia prostrazione, come quella ordinaria della preghiera, fatta dall'orante alla fine della preghiera, prima del *taslīm*, prescritta quando egli commette uno sbaglio durante la preghiera oppure quando ha dei dubbi sul numero delle *rak'a*. Se invece è l'*imām* a commettere uno sbaglio durante la preghiera, egli, assieme a tutta l'assemblea, fa la *sağdat al-sahw*

\* ساح

*sā'ih*

pellegrino, viandante, viaggiatore (spirituale); chi compie il digiuno; una persona che si astiene, non solo dal cibo e dalle bevande, ma da ogni tipo di male (Cor IX,112; LXVI,5)

\* سوك

*siwāk* o *miswāk* سواك أو مسواك

stecchino (per nettarsi i denti durante l'abluzione); bastoncino usato per pulire i denti; stuzzicadenti; spazzolino da denti: quando si fa l'abluzione si sciacqua la bocca con l'aiuto di uno spazzolino da denti

\* شرط

*šurūṭ al-ṣalāt* شروط الصلاة

condizioni della preghiera (l'essere musulmano, mentalmente sano e dotato di discernimento – sette anni –; purità rituale; copertura delle pudenda; l'essere presente nel tempo di ogni preghiera prescritta; direzione verso la Ka'ba; formulazione dell'intenzione)

\* شرق

*ayyām al-tašrīq* أيام التشريق

due o tre giorni dopo il *yawm al-naḥr*, durante il pellegrinaggio; i “giorni numerati” (Cor II,203); il tempo durante il quale i pellegrini stazionano a Minā, dove stanno gli ultimi due o tre giorni dopo il *yawm al-naḥr*, cioè nei giorni 11, 12 e 13 di dū'l-Ḥiğga



**\* شعث**  
*ša'at* شعث  
 forma incolta dei capelli propria del pellegrino; stato incolto della persona

**\* شعر**  
*ša'ira*, pl. *ša'ā'ir* شعيرة ج شعائر  
 cerimonia, funzione religiosa, rito, atto di culto  
*ša'ā'ir Allāh* شعائر الله  
 “i riti di Dio” (Cor V,2; XXII, 32); riti del pellegrinaggio

**\* شفع**  
*šaf'* شفع  
 numero pari di *rak'a*; preghiera con numero pari di *rak'a*; preghiera appaiata o pari o doppia

**\* شك**  
*yawm al-šakk* يوم الشك  
 “giorno di dubbio”: quando non c'è certezza che sia cominciato il novilunio di Ramaṣyān, non si deve digiunare; così pure, se nella notte del 30 del mese di Ramaṣyān il cielo è nuvoloso e non si è vista la luna nuova, il mattino seguente è mattino del “giorno di dubbio” se sia o meno Ramaṣyān; in questo giorno è vietato digiunare come se fosse Ramaṣyān

**\* شهد**  
*tašahhud* o *šahāda* تشهد أو شهادة  
 lett. attestazione; il pronunciare la *šahāda*, la professione di fede islamica; espressione orale (*kalima*) del *tawhīd* (principio della unità e unicità di Dio): لا إله إلا الله (Non c'è altro dio che

Allāh, e Muḥammad è il Suo Inviato)

من شهد منكم الشهر  
*man šahida min-kum al-šahra*  
 “chi tra voi può testimoniare che la luna (del mese di Ramaḍān) è sorta” (ha l'obbligo di digiunare)

**\* شار**  
*išāra bi'l-iṣba'* إشارة بالاصبع  
 gesto con le dita (si esorta a “stringere, ripiegandoli nella palma della mano sotto il pollice i tre diti ultimi della destra, non della sinistra, distendendo invece l'indice e il pollice nel pronunciare le due attestazioni; [si esorta a] muovere sempre, durante l'attestazione, a destra e a sinistra, esso dito indice”; H, I, p. 69)

**\* صحن**  
*ṣaḥn* صحن  
 cortile (interno di una moschea)

**\* صعد**  
*ša'id* صعيد  
 polvere; sabbia sottilissima (usata nella lustrazione pulverale) (Cor IV,43; V,6). Per i *mālikiti* è tutto ciò che affiora alla superficie del terreno: oltre la polvere, anche sabbia, ciottoli e simili; particelle di terra che sono sulla superficie del terreno

**\* صف**  
*ṣaff*, pl. *ṣufūf* ج صفوف صف  
 riga; fila (che si forma quando si fa la preghiera comunitaria)

*ṣuffa*

صفة

aggetto; luogo, annesso alla moschea, dove erano alloggiati gli uomini che venivano formati nella moschea e si preparavano come missionari per diffondere la fede islamica. La *ṣuffa* era situata nella parte nord della moschea, coperta da un tetto e aperta sui lati

أهل الصفة أو أصحاب الصفة

*ahl al-ṣuffa* o *aṣḥāb al-ṣuffa*

abitanti della *ṣuffa*: gli studenti che si preparavano come missionari presso una moschea

صلو \*

*ṣalāt*, pl. *ṣalawāt*

صلاة ج صلوات

preghieria rituale o canonica

*arkān al-ṣalāt*

أركان الصلاة

elementi fondamentali della

preghieria

صلاة الصبح أو صلاة الفجر

*ṣalāt al-ṣubḥ* o *ṣalāt al-faḡr*

preghieria del primo mattino, dell'alba (Cor XVII,78; XXIV,58; L,39; LXXVI,25), che ha un particolare valore sacrale "ché alla Recitazione dell'Alba assistono gli angeli" (Cor XVII,7). "Il tempo della preghiera del mattino è dal sorgere dell'alba effettivo, quando la luce già si diffonde sull'orizzonte, fino al farsi chiaro dell'atmosfera completamente, tanto che si possa riconoscere il viso delle persone" (H, I, p. 46); si ha in genere l'alba circa un'ora e mezzo prima del sorgere del sole

صلاة الظهر، الصلاة الوسطى

*ṣalāt al-zuhr*, *al-ṣalāt al-wuṣṭā*

preghieria di mezzogiorno (Cor II,238; XXIV,58), preghiera media (Cor II,238): si dice quando il sole comincia a tramontare; mezzogiorno corre dall'inizio del declinare del sole quando oltrepassa il meridiano, fino a quando l'ombra del corpo o di un qualsiasi oggetto è lunga come la sua altezza

*ṣalāt al-‘aṣr*

صلاة العصر

preghieria del pomeriggio: si dice quando il sole sta a metà del tramonto; il tempo corre da quando finisce *zuhr* fino all'ingiallire degli oggetti illuminati dal sole, verso il tramonto; tratto della giornata, quando il sole inizia il suo declino (Cor CIII,1)

*ṣalāt al-maḡrib*

صلاة المغرب

preghieria del tramonto, del tardo pomeriggio: si dice immediatamente dopo che il sole è tramontato; il tempo si estende da quando tramonta l'intero disco del sole fino a quando la linea rossa all'orizzonte sparisce

*ṣalāt al-‘iṣā’*

صلاة العشاء

preghieria della sera (Cor XVII,78; XXIV,58; L,39; LXXVI,25): si dice da quando la linea rossa del crepuscolo all'orizzonte scompare fino al primo terzo della notte

*ṣalāt al-ḡuḥā*

صلاة الضحى

preghieria del mattino; preghiera antimeridiana: tempo prima di mezzogiorno, mattinata avanzata; così è chiamata una preghiera volontaria fatta in questo tempo

صلاة الجمعة أو صلاة الجماعة أو الصلاة في الجماعة  
*ṣalāt al-ğum'a* o *ṣalāt al-ğamā'a* o  
*al-ṣalāt fi'l-ğamā'a*

preghiera comunitaria del venerdì; preghiera in gruppo (Cor LXII,9)

*ṣalāt al-īdayni* صلاة العيدين  
 preghiera delle due Feste islamiche (*īd al-aḏḥā*, *īd al-fiṭr*)

*ṣalāt al-faḍḍ* صلاة الفذ  
 preghiera fatta individualmente non seguendo l'*imām*

*al-ṣalāt 'alā'l-Nabī* الصلاة على النبي  
 preghiera per il Profeta; è la formula islamica, che segue regolarmente il nome del Profeta: *ṣallā'llāh 'alayhi wa-sallama* (Preghi Iddio per Lui e Gli dia salute) (formula basata su Cor XXX,56), laddove il verbo *ṣallā* significa “produrre una forza sacrale benefica, positiva”, nella fattispecie: “Dio opera sacralmente su di voi per trarvi dalle tenebre alla luce” (cfr. Cor XXXIII,43) (B, pp. 628, 629)

صلاة الجنائز أو الصلاة على الجنائز  
*ṣalāt al-ğināza* o *al-ṣalāt 'alā'l-ğanā'iz*

preghiera sulla bara; preghiera per il deceduto

صلاة الغائب أو الصلاة على الميت  
*ṣalāt al-ğā'ib* o *al-ṣalāt 'alā'l-mayyit*

preghiera per il morto

صلاة الخسوف أو صلاة خسوف القمر  
*ṣalāt al-ḥusūf* o *ṣalāt ḥusūf al-qamar*

preghiera in occasione dell'eclissi lunare

*ṣalāt al-kusūf* صلاة الكسوف  
 preghiera in occasione dell'eclissi solare

*ṣalāt al-ḥawf* صلاة الخوف  
 “preghiera della paura”; preghiera di fronte al nemico; preghiera in caso di pericolo (Cor II, 239; IV,101-103)

*ṣalāt al-tarāwīḥ* صلاة التراويح  
 preghiera “delle pause”; preghiera supererogatoria che si recita durante le notti di Ramaḏān; è prassi nelle notti del mese di Ramaḏān recitare tutto il Corano nella preghiera supererogatoria così denominata; nel compiere questa preghiera si fanno, dopo ogni due *rak'a*, delle pause o riposi (*tarwīḥa*, pl. *tarāwīḥ*: atto di riposare)

*ṣalāt al-istisqā'* صلاة الاستسقاء  
 preghiera per implorare la pioggia nella siccità

*ṣalāt al-witr*, *witr* صلاة الوتر، وتر  
 “preghiera dispari”; preghiera “del numero dispari”; numero dispari (di *rak'a*); preghiera notturna, fatta individualmente, non obbligatoria, ma specialmente raccomandata, che si compone di una o più *rak'a*, ma sempre in numero dispari; dopo la preghiera del *'iṣā'*, come *sunna* si recitano due *rak'a* seguite da tre *rak'a* chiamate *witr*

*ṣalāt ḥaḍira* صلاة حاضرة  
 preghiera propria del momento presente stabilito

*al-ṣalāt al-maktūba* الصلاة المكتوبة  
 preghiera prescritta (l'opposto di *nāfila*)

الصلاة خير من النوم  
*al-ṣalat ḥayr<sup>um</sup> min al-nawm*

la preghiera val meglio del sonno (le ultime parole dell'invito alla preghiera dell'alba)

إقامة الصلاة  
*iqāmat al-ṣalāt*

secondo invito alla preghiera fatto in moschea

مصلّ  
*muṣall<sup>in</sup>*

chi prega, orante

مصلّ ج مصلّيات

*muṣall<sup>an</sup>*, pl. *muṣallayāt*

luogo di preghiera, oratorio, cappella

صام \*

صوم أو صيام  
*ṣawm o ṣiyām*

digiuno istituzionale (durante il mese di Ramaṣān); digiuno o astensione dal cibo, dalle bevande e dai rapporti sessuali dall'alba al tramonto, avendone intenzione (Cor II,183-185,187)

صوم التطوع  
*ṣawm al-taṭawwu'*

digiuno volontario o supererogatorio

ضحا \*

ضحى  
*ḍuḥā*

tempo prima di mezzogiorno quando il sole è alto all'orizzonte (Cor VII,98; LXXIX,29; XCI,1; XCIII,1)

يوم الأضحية  
*yawm al-aḍḥā*

giorno dei sacrifici: il 10 di ḍū'l-Ḥiğğā

ضحية ج ضحايا  
*ḍaḥiyya*, pl. *ḍaḥāyā*

vittima che viene sacrificata nel 'īd al-aḍḥā

ضرب \*

ضرب خفيف  
*ḍarb ḥafīf*

il premere leggermente la mano piena di polvere (nella lustrazione pulverale)

ضربة  
*ḍarba*

(leggero) colpo con la polvere, uno al viso, l'altro alle mani (nella lustrazione pulverale)

طهر \*

طهارة  
*ṭahāra*

purezza, purificazione, stato di purezza rituale (Cor IV,43,49; V,6) (la purezza "si perde per determinati atti fisiologici dell'individuo stesso, come il sonno, i bisogni corporali, le relazioni sessuali, ovvero per contatto con persone o cose considerate impure. Secondo una tradizione, i pagani sono impuri. Molti musulmani considerano impuri anche cristiani ed ebrei, e pertanto si purificano dopo aver trattato con essi. Cose impure sono, ad esempio, il vino, il maiale, cadaveri e resti di animali non commestibili"; H, I, pp. 404-405)

طاف \*

طواف  
*ṭawāf*

giro rituale attorno alla Ka'ba; circumambulazione della Ka'ba (Cor XXII,29: *wa'l-yatṭawwafū*) sette volte in senso antiorario, avendo la Ka'ba sulla sinistra, fermandosi a ciascun giro per baciare o toccare la Pietra Nera; nel *ṭawāf* non si entra nel *ḥiğr*, ma si sta il più possibile vicino alla parte esterna del *ḥaṭīm*

*ṭawāf al-qudūm* طواف القدوم

*ṭawāf* di arrivo circumambulazione della Ka'ba fatta all'arrivo del pellegrino a Mecca

*ṭawāf al-wadā'* طواف الوداع

*ṭawāf* di addio, commiato, saluto di congedo; circumambulazione della Ka'ba fatta alla partenza del pellegrino da Mecca

*ṭawāf al-ziyāra* طواف الزيارة

*ṭawāf* di visita; circumambulazione della Ka'ba fatta nel giorno del sacrificio (*yawm al-naḥr*, il 10 di *dū'l-Ḥiġġa*)

*ṭawāf al-ifāḍa* طواف الإفاضة

marcia verso la Ka'ba: il 10 di *dū'l-Ḥiġġa*, il giorno del *ʿīd al-aḍḥā*, i pellegrini, dopo aver sacrificato gli animali, ritornano a Mecca e fanno la circumambulazione della Ka'ba, come rito individuale; dopo questo rito cessano per il pellegrino tutte le interdizioni (*al-taḥallul al-akbar*)

مطوف، شيخ، دليل  
*muṭawwif, šayḥ, dalīl*

guida di un gruppo di pellegrini

*maṭāf* مطاف

suolo su cui si fa la circumambulazione della Ka'ba; pista circolare attorno alla Ka'ba dove si fa il giro rituale

\* طاب

*ṭayyib* طيب

fertile, puro, secco, lecito (Cor IV,43; V,6) (sin. di *tāhir*): sono le qualità che deve possedere la polvere (*ṣaʿīd*) per il *tayammum*

\* عبد

*ʿibādāt* عبادات

pratiche di culto

\* عدل

*iʿtidāl* إعتدال

(nella preghiera, dopo il *rukūʿ*) ritorno alla posizione eretta con le mani elevate all'altezza del capo, con il palmo in avanti

*al-iʿtidāl fī l-faṣl* الاعتدال في الفصل

proporzione, bilanciamento, simmetria (tra le diverse sezioni della preghiera)

*iʿtidāl al-ṣufūf* إعتدال الصفوف

proporzione, simmetria delle file (degli oranti)

\* عصا

*maʿṣiya* معصية

violazione della legge etico-religiosa

\* عقر

*ʿaqr* عقر

modo di macellazione; modo di uccidere un animale destinato ad esser mangiato ferendolo con qualche arma acuminata munita o meno di ferro nella punta, ovvero per mezzo di animale ammaestrato, come cani, falconi, ecc., durante la caccia (modo usuale di uccidere gli animali a caccia)

\* عكف

*iʿtikāf* إعتكاف

ritiro: "il musulmano [*muʿtakif*], che ha l'uso della ragione e del discernimento, provato dal fatto che intende ciò che gli si dice e vi dà risposta corrispondente e ra-

gionevole (non quindi un matto o un bambino sotto ai 7 anni), che un tal musulmano, dunque, si ritiri in una moschea pubblica e non ne esca mai (salvo che per soddisfare a necessità, per fare le abluzioni ecc.), digiunando e astenendosi da relazioni sessuali o da ciò che le precede, per un tempo più o meno lungo, ma non minore di un giorno e una notte, per lo scopo di far atto di devozione, colla relativa intenzione“ (H, p. 227, n. 2), specialmente gli ultimi dieci giorni di Ramaḍān (per un cenno all'*i'tikāf*, cfr. Cor II,187: “...ma ritiratevi in preghiera nei luoghi d'orazione...”, وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ)

\* عمر

عمرة

'umra

visita (alla Ka'ba) (Cor II, 196); pellegrinaggio minore che consiste nell'entrare nello stato di *iḥrām* con l'intenzione di compierla, nel fare un *ṭawāf* e il tragitto (*sa'y*) tra al-Šafā e al-Marwa, e infine nell'uscire dall'*iḥrām* presso al-Marwa radendosi la testa

*al-Bayt al-ma'mūr* البيت المعمور

“la Casa visitata” (Cor LII,4) (= Ka'ba)

\* عور

عورة

'awra

parti vergognose che non si possono mostrare: dall'ombelico ai ginocchi (schiava); tutte le parti, tranne viso e mani (donna libera non vecchia)

\* عيد

العيدان

*al-ʿīdāni*

le due feste islamiche: *ʿīd al-aḍḥā* e *ʿīd al-ḥiṭr*

عيد الأضحي

*ʿīd al-aḍḥā* (o *al-ʿīd al-kabīr*)

la festa dei sacrifici (il 10 di dū'l-Ḥiḡḡa, la maggiore delle due feste annuali), in connessione con il dovere del sacrificio (la festa fornisce una occasione per l'esercizio della carità; il sacrificio di un animale permette la partecipazione anche dei poveri al pasto; inoltre, nei posti in cui si sacrificano animali in eccesso, il sovrappiù può essere conservato e venduto e il ricavato dato per scopi caritativi)

*ʿīd al-ḥiṭr* (o *al-ʿīd al-ṣaḡīr*) عيد الفطر

festa della rottura o cessazione del digiuno di Ramaḍān, o minore delle due feste annuali, celebrata il 1 Šawwāl, immediatamente dopo il mese del digiuno

\* غسل

غسل

*ḡuṣl*

lavanda; lavanda generale del corpo richiesta nel caso di impurità maggiore: la lavanda è obbligatoria per fatti sessuali (emissione di sperma), mestruo e lochi mescolati con sangue (Cor IV,43; V,6)

\* غفر

إستغفار

*istiḡfār*

richiesta di perdono a Dio

**\* غفلة**  
*ḡafla* غفلة  
 inavvertenza (durante la preghiera) (cfr. سهو، نسيان)

**\* فدى**  
*fidya* فدية  
 riscatto, redenzione, espiazione, ammenda espiatoria (per aver omesso certi doveri religiosi), donando dei beni o compiendo qualche pratica rituale; ammenda per una determinata mancanza; prezzo del riscatto; espiazione minore (per es., per compensare il digiuno omesso; cfr. i casi in Cor II,196; IV,92; V,89,95; LVIII,3-4)

**\* فرد**  
*ifrād* أفراد  
 l'entrare in stato di purità rituale (*iḥrām*) formando l'intenzione di fare o solo il ḥaḡḡ o solo la 'umra (opposto a *qirān*)

**\* فرض**  
*farḍ* o *farīḍa* فرض أو فريضة  
 pratica obbligatoria; precetto strettamente obbligatorio nella legge religiosa islamica (*ṣarī'a*), il cui adempimento Dio ricompensa e la cui inosservanza Dio punisce; precetto essenziale

فرض عين أو فرض على العين  
*farḍ 'ayn* o *farḍ 'alā'l-'ayn*  
 dovere o obbligo individuale  
 فرض كفاية أو فرض على الكفاية

*farḍ kifāya* o *farḍ 'alā'l-kifāya*  
 dovere o obbligo collettivo  
*farḍiyya* فرضية  
 la qualità di un'azione di essere precetto obbligatorio: è أصلية

quando è obbligo fisso e fondamentale per tutti (es., digiuno di Ramaḍān); in caso contrario si dice عارضة (*'āriḍa*) (accessoria, non essenziale; per es., digiuno di cui si è fatto voto)

*mafrūd* مفروض  
 ciò che è obbligatorio  
 فرائض الصلاة أو الحج أو التيمم  
*farā'id al-ṣalāt* o *al-ḥaḡḡ* o *al-tayammum*

pratiche obbligatorie relative alla preghiera o al pellegrinaggio o al *tayammum*

**\* فضل**  
*faḍīla*, pl. *faḍā'il* فضيلة ج فضائل  
 1) virtù, merito, pregio meritorio; 2) atto meritorio: se compiuto, si acquista qualche merito in più di quello dovuto per l'atto religioso che si sta compiendo; simile all'atto *mandūb*

*al-aḡḍaliyya* الأفضلية  
 la qualità di essere preferibile o migliore

**\* فطر**  
*fiṭr* o *iftār* فطر أو إفطار  
 rottura del digiuno; cessazione del digiuno

*faṭūr/fuṭūr* فطور  
 pasto con cui, alla sera, si rompe il digiuno nel mese di Ramaḍān

منطرح فطرات  
*muṭṭir*, pl. *al-muṭṭirāt*  
 cose che causano la rottura del digiuno (mangiare, bere o avere rapporti sessuali, fatti per libera scelta e intenzionalmente, dall'alba al tramonto)

*falāḥ* \* فلاح  
فلاح  
benessere, successo, fortuna; autosviluppo; pieno autosviluppo di una persona; completo sviluppo delle facoltà interiori; ottenimento della grandezza sia materiale che morale; prosperità in relazione sia alla vita presente che a quella futura: in questa vita ottenendo tutto ciò che è buono e rende buona la vita in questo mondo, cioè *baqā'* (esistenza), *ḡanā* (libertà dal bisogno, vale a dire ricchezza) e *'izz* (onore); nella vita futura, il *falāḥ* include la vita che non sarà più soggetta alla morte, ricchezza con la quale non si avranno più bisogni, onore con il quale non ci sarà più vergogna, conoscenza con la quale non ci sarà più ignoranza *muflīḥūn* (sing. *muflīḥ*) مفلحون  
coloro che prosperano (Cor II,5; XXIII,1)

*fawāt* \* فات  
فوات  
1) lett. il trascorrere, sfuggire, essere irretrattabile, quindi l'essere già pregiudicato, il non poter più essere sanato (di un atto o negozio giuridico); il diventare non restituibile (es., se la cosa è perita o è stata trasformata, o se il valore venale ne è mutato); 2) il non esser più in tempo ad adempiere qc (parlando di pratica religiosa)

*ifāḍa* \* فاض  
إفاضة  
uno dei riti del pellegrinaggio, consistente in una corsa da 'Arafāt a Muzdalifa, il 9 di dū'l-Ḥiġġa, dopo la sosta (*wuqūf*) ad 'Arafāt; a Muzdalifa si fa un breve *wuqūf* (stazione), poi ai primi albori del giorno e prima che sorga il sole, si fa un'altra *ifāḍa* (corsa vertiginosa) da Muzdalifa in direzione di Minā (Cor II,198-199; cfr. cenno alla *ifāḍa* degli animali in Cor C,1-5)

*qabḍa* \* قبض  
قبضة  
pugno di cibo non pieno, minore della *ḥafna*

*qabbala* \* قبل  
قبل  
volgere e orientare qc verso una direzione

*qibla* قبلة  
lett. direzione, direzione verso cui si volge la faccia; nella preghiera: orientamento, direzione o punto verso cui i musulmani devono rivolgersi quando pregano, cioè la Ka'ba (nei primi 16-17 mesi dopo l'Egira, la *qibla* era Gerusalemme) (Cor II,142-150)

*ahl al-Qibla* أهل القبلة  
coloro che si orientano verso la Ka'ba quando pregano (i musulmani)

*tawaḡḡuh ilā'l-qibla* توجه إلى القبلة  
orientamento verso la Ka'ba



**\* قبا**  
 قباء  
*qabā'*  
 abito maschile aperto davanti,  
 con maniche lunghe, come il *quf-*  
*tān* (proibito portarlo durante il  
 pellegrinaggio)

**\* قدا**  
 مقتدون  
*muqtadūn*  
 coloro che seguono l'*imām*  
 nella preghiera

**\* قرأ**  
 قراء ج قراء  
*qārī'*, pl. *qurrā'*  
 lettore del Corano  
*qirā'a*  
 قراءة  
 recitazione del Corano: la re-  
 citazione della prima *sūra* (*Fāti-*  
*ḥa*) nella preghiera è seguita dalla  
 recitazione di altri versetti coranici

**\* قرن**  
 قران  
*qirān*  
 lett. il riunire assieme; il riuni-  
 re insieme il pellegrinaggio mag-  
 giore (*ḥaḡḡ*) e quello minore (*'um-*  
*ra*); vale a dire, il pellegrino, nei  
 mesi del *ḥaḡḡ*, entra nello stato di  
 purità con l'intenzione di fare sia il  
*ḥaḡḡ* sia la *'umra* senza uscirne  
 finché non siano stati entrambi ef-  
 fettuat; oppure con l'intenzione di  
 effettuare la *'umra* rimanendo poi  
 nello stato di purità fino al comple-  
 tamento del *ḥaḡḡ* (opposto a *ifrād*)  
*ḥaḡḡ qarīn*  
 حج قرين  
 il fare di seguito il *ḥaḡḡ* e la  
*'umra* senza uscire dallo stato di  
*ihrām*

**\* قضى**  
 قضاء  
*qaḍā'*  
 adempimento, assolvimento,  
 completamente; l'assolvere o com-  
 piere in ritardo una pratica religiosa  
 obbligatoria che sia stata omessa  
 nel tempo per essa determinato dal-  
 la legge (per es., fare la preghiera  
 in ritardo dopo passato il tempo  
 proprio; oppure rimettere un digiun-  
 o omesso)

**\* قعد**  
 عود  
*qu'ūd*  
 posizione accosciata dell'o-  
 rante (che si prende ogni due *ra-*  
*k'a*): i piedi stanno in posizione  
 orizzontale, con le punte delle dita  
 dei piedi che toccano il suolo e  
 con le mani aperte poste un po'  
 sopra ai ginocchi, sulle cosce

**\* قعي**  
 إقعاء  
*iq'ā'*  
 (nella preghiera) "sedersi, do-  
 po la prostrazione, sulla parte an-  
 teriore dei piedi" [è riprovato] (H,  
 I, p. 71)

**\* قلب**  
 المقلوبة  
*al-maqlūba*  
 nome di un tipo di *rak'a* nella  
 preghiera composta da quattro *ra-*  
*k'a* (cfr. *umm al-ḡanāḥīn*)

**\* قلدة**  
 قلادة ج قلائد  
*qilāda*, pl. *qalā'id*  
 collana attorno al collo della  
 bestia (Cor V,2) che si porta come  
 vittima per il sacrificio (*hady*)

**قل** \*  
*istiqlāl* استقلال  
 lo stare in posizione eretta  
 senza appoggiarsi ad alcuno o ad  
 alcuna cosa (nella preghiera)

**قلب** \*  
*al-maqlūba* المقلوبة  
 nome di un tipo di preghiera  
 composta da quattro *rak'a* (cfr.  
*umm al-ḡanāḥīn*)

**قنت** \*  
*qanata* قنت  
 essere umile in obbedienza a  
 Dio  
*qunūt* قنوت

1) obbedienza a Dio, umiltà  
 davanti a Dio, pietà; 2) preghiera  
 di umiltà; 3) imprecazione contro i  
 nemici politici durante la preghie-  
 ra rituale; preghiera rivolta a Dio  
 in occasione di qualche grande tri-  
 bolazione, con la quale si chiede a  
 Dio la punizione dei tiranni che  
 opprimono persone innocenti (Cor  
 III,121-128); il *qunūt* più noto è  
 quello fatto nella terza *rak'a* della  
*ṣalāt al-witr* (ultima *rak'a* della  
 notte) (*qunūt al-witr*)

**قنع** \*  
*qinā'* قناع  
 velo che copre la donna du-  
 rante la preghiera

**قام** \*  
*qiyām* قيام  
 lo stare ritto in piedi; posizio-  
 ne eretta con la quale si inizia la  
 preghiera, e che si riprende dopo  
 ogni *rak'a* (se questa posizione è

omessa di proposito, la preghiera è  
 nulla)

*iqāmat al-ṣalāt* إقامة الصلاة  
 secondo invito alla preghiera,  
 che la precede immediatamente,  
 fatto nella moschea, pronunciato a  
 voce alta, indicante che l'inizio del-  
 la preghiera è imminente; le formu-  
 le dell'*adān* sono le stesse dell'*iqā-*  
*ma*, con la differenza che si dicono  
 una sola volta, tranne il *takbīr* ripe-  
 tuto due volte all'inizio e al termine  
 della *iqāma*; inoltre, dopo aver det-  
 to *ḥayya 'alā'l-falāḥ*, si aggiunge  
 due volte *qad qāmat al-ṣalāt* (è l'o-  
 ra della preghiera)

*al-muqīm* المقيم  
 chi fa il secondo invito alla  
 preghiera

*Maqām Ibrāhīm* مقام إبراهيم  
 luogo sacro di Abramo, sta-  
 zione di Abramo (Cor III,97): pic-  
 colo edificio all'interno della Sa-  
 cra Moschea di Mecca; quadrato  
 di m 1,5 sorretto da sei colonne al-  
 te circa m 2,5 (in Cor II,125 l'e-  
 spressione *Maqām Ibrāhīm* si rife-  
 risce alla Ka'ba)

**كبر** \*  
*takbīr* تكبير  
 esclamazione *Allāh akbar*  
 ("Iddio è il più grande"); il pro-  
 nunciare le parole *Allāh Akbar*

*takbīrat al-iḥrām* تكبيرة الاحرام  
 esclamazione *Allāh akbar* pro-  
 clamata quando si entra nello stato  
 di purità rituale per il pellegrinag-  
 gio o per la preghiera

*kiswa* كسا \*  
كسوة

tendaggio nero di seta che ricopre le quattro pareti esterne della Ka'ba, tranne la porta che si trova nella parete di nord-est, non al centro, ma più prossima alla Pietra Nera; rivestimento della Ka'ba, a forma di fodera, fatta di ricche stoffe nere ricamate con versetti del Corano

*mukallif* مكلف \*

musulmano pubere e sano di mente (tenuto all'osservanza dei precetti religiosi obbligatori)

*taklīf* تكليف \*

l'essere pubere e sano di mente, con piena capacità d'agire

*talbiya* لبي \*  
تلبية

formula con la quale il pellegrino si rivolge a Dio: *Labbayka Allāhumma! Labbayka! Lā šarīka laka. Labbayka! Inna'l-ḥamda wa'l-ni'mata laka wa'l-mulka. Labbayka* ("Eccomi a Te, eccomi a Te, o Allāh! Tu non hai socio. Eccomi a Te! Tua è la lode e la grazia, Tuo il regno. Eccomi a Te!"), che il pellegrino pronuncia quando entra nello stato di *iḥrām* e ripete costantemente durante il pellegrinaggio; prima di indossare le due lenzuola senza cuciture, il pellegrino fa un bagno e pronuncia ad alta voce la *talbiya* rivolto alla Ka'ba

*lahd* لحد \*

lo "scavare la fossa nel basso del sepolcro, dal lato della *qibla*, da occidente ad oriente, nella misura da poter deporvi il cadavere. Così si fa se il terreno è duro e non si sgretola; altrimenti si fa lo شقّ scavando la terra per quanto possa contenere il cadavere colla parte inferiore più stretta della superiore e quindi si copre l'apertura e vi si gitta la terra. Si ricorda una tradizione che dice للحد لنا والشقّ لغيرنا (cioè: il *lahd* è per noi, lo *šaqq* per chi non è come noi, cioè Ebrei e Cristiani)" (H, I, p. 149, n. 456)

*multazam* ملتمز \*

parte del muro della Ka'ba tra la Pietra Nera e la porta; si chiama così perché i pellegrini, mentre pregano ferventemente, vi pressano sopra (*yaltazimu-hu*) il petto, la faccia e le braccia, stendendo le mani; "dopo il *ṭawāf* i pellegrini sogliono andare ad aggrapparsi ad essa [*kiswa*] premendosi contro il muro dell'edificio, come un servo supplicante si aggrapperebbe alle vesti del padrone" (I, p. 414)

*talāf*<sup>in</sup> تلف \*  
تلاف

il rimediare (a difetti della preghiera)

*laylat al-mi'rāḡ* ليل \*  
ليلة المعراج

la notte dell'ascensione (di Muḥammad al cielo, Cor XVII,1,

60; identificata con quella del 27 Raġab)

ليلة القدر أو ليلة القضاء  
*laylat al-qadr* o *laylat al-qaḍā'*

“la Notte del Destino” (Cor XCVII,1-3), “notte benedetta” (*layla mubāraka*) (Cor XLIV,3): una delle ultime dieci notti di Ramaḍān, in cui ebbe inizio la rivelazione del Corano (II,185); anniversario della rivelazione del Corano: la tradizione individua la *laylat al-qadr* in una delle notti dispari degli ultimi giorni di Ramaḍān, il 25, il 27 o il 29

متع \*  
*tamattu'*  
il combinare assieme il ḥaġġ e la 'umra: il pellegrino entra nello stato di purità nei mesi del ḥaġġ con l'intenzione di effettuare una 'umra, fatta la quale esce dallo stato di iḥrām, e vi rientra nei giorni del pellegrinaggio; nell'intervallo tra la 'umra e il ḥaġġ il pellegrino usufruisce (*tamatta'a*, lett. approfittare, godere, usufruire) delle opportunità che offre una condizione di vita ordinaria; per questo deve fare un sacrificio (*hady*) o, in alternativa, digiunare tre giorni durante il ḥaġġ e sette giorni al suo ritorno (Cor II,196)

مسح \*  
*mash*  
lo stropicciare, strofinare, sfregare (con la mano bagnata le scarpe, la testa, ecc., in sostituzio-

ne della lavanda o dell'abluzione, quando non si possono fare)

مسح على الخفين  
*mas 'alā 'l-ḥuffayn*  
lo stropicciare con la mano bagnata le calzature, in luogo della lavanda dei piedi

مضمض \*  
*maḍmaḍa*  
مضمضة  
risciacquatura della bocca; pulizia della bocca (una delle azioni dell'abluzione)

نبر \*  
*minbar*  
منبر  
pulpito (da cui l'imām fa la predica)

نثر \*  
*istintār*  
إستنثار  
il cacciar fuori; il soffiare fuori dal naso l'acqua che prima era stata aspirata per lavarlo (una delle azioni dell'abluzione)

نجس \*  
*naġis*, pl. *anġās*  
نجس ج  
impuro, contaminato  
*naġas* o *naġāsa*  
نجس أو نجاسة  
sostanza impura, immonda; impurità; sozzura (Cor IX,28) (sin. di رفس, *riġs*, sozzura, Cor IX,125; contaminazione, Cor XXII,30)

نحر \*  
*naḥr*  
نحر  
modo di macellazione: sgozzamento, sgozzatura; scannamento; macellazione, immolazione  
*yawm al-naḥr*  
يوم النحر  
giorno dell'immolazione o dei sacrifici ('*id al-idḥā*) (il 10 di dū'l-Ḥiġġa, quando i pellegrini

raggiungono Minā di mattina; dopo aver detto le preghiere del 'īd a Minā, vengono sacrificati gli animali; poi, a Minā, i pellegrini ritornano allo stato profano (*al-taḥallul al-aṣḡar*) radendosi i capelli, deponendo le vesti di *iḥrām* e riassumendo gli abiti ordinari; poi fanno il *ṭawāf* della Ka'ba, *ṭawāf al-ifāda*)

#### \* نَدَب

cfr. مستحب مندوب

#### \* دَنَا

*Dār al-Nadwa* دار الندوة  
casa del consiglio, assemblea:  
prima dell'islam la *Dār al-Nadwa* era all'interno della Sacra Moschea; lì venivano dibattute tutte le questioni concernenti la vita politica e sociale; anche con l'avvento dell'islam, la Sacra Moschea è rimasta il perno delle attività culturali

#### \* نَسَا

*al-nasī'* النسيء  
“mese intercalare” (Cor IX, 37); in epoca pagana “gli arabi avevano un calendario lunare e avevano appreso dagli ebrei l'uso di intercalare un mese quando la differenza fra il principio dell'anno solare e lunare era troppo percepibile, il che si faceva pubblicamente ogni due o tre anni approfittando dell'epoca del pellegrinaggio al Palladio Nazionale arabo, la Ka'ba, inserendolo dopo il mese del pellegrinaggio, *dū'l-Ḥiġga*. Con questa rivelazione Mu-

ḥammad abolisce i mesi intercalari (*nasī*) ritornando al calendario lunare puro” (B, p. 561)

#### \* نَسَك

*mansak*, pl. *manāsik* مناسك ج  
i “santi riti” (= atti del *ḥaġġ*)  
(Cor II, 128, 200): atti rituali prescritti nel *ḥaġġ*; in genere sotto il titolo *manāsik* sono riportate nelle raccolte di tradizioni le prescrizioni relative al pellegrinaggio

*nusuk* نسك  
atto pio, atto di culto o devozione (Cor II, 196) (= *'ibāda* o *ṭā'a*)

#### \* نَسِيَ

*nisyān* نسيان  
dimenticanza (di un atto prescritto in una pratica di culto) (cfr. سهو، غفلة)

#### \* نَشَق

*istinšāq* إستنشاق  
inalazione, aspirazione (di acqua nel naso quando si fa l'abluzione per lavarlo)

#### \* نَصَب

*niṣāb*, pl. *nuṣub* o *anṣiba* نصاب ج نصب أو أنصبه  
minimo imponibile (di bestiame, cammelli, bovini e ovini) per il pagamento della *zakāt*; ogni ulteriore determinato incremento costituisce un successivo *niṣāb*

#### \* نَصَت

*al-inṣāt li'l-imām* الإنصات للإمام  
il prestare, in silenzio, attentamente ascolto all'*imām* quando

l'orante lo segue nella preghiera; anche quando l'*imām* non legge, o l'orante non lo sente, è riprovevole che l'orante legga da sé

**\* نفل**

نافلة ج نوافل نفل،

*nafl; nāfila*, pl. *nawāfil*

pratica o atto religioso non obbligatorio; parte volontaria delle pratiche di culto (preghiera, *zakāt*, digiuno e pellegrinaggio); preghiera supererogatoria, chiamata così perché è un "sovrappiù" (*ziyāda*): atto religioso che il Profeta non faceva costantemente; al contrario, gli atti che faceva costantemente costituiscono *sunna*, che per il musulmano sono un precetto di tradizione. È biasimevole non osservare una pratica qualificata *nāfila*, specialmente se inculcata (*m'akkada*); tuttavia, l'atto supererogatorio, anche se *mu'akkad*, resta sempre di dignità inferiore alla *sunna*

**\* نقض**

نقض

*naqaḍa*

annullare (l'abluzione e la lustrazione pulverale)

**\* هجد**

هجد

*hağada*

vegliare, passare la notte in veglia

*tahağğud*

تهجد

veglia; il vegliar la notte in preghiera; preghiera di notte; veglia notturna, veglia orante: l'unica preghiera volontaria (*nāfila*) di cui parla il Corano (XVII,79); si

dice dopo mezzanotte quando l'orante ha potuto già brevemente dormire (Cor XI,114; XX,130; XXV, 64; L,40; LI,17; LII,49; LXXIII,1-6, 20; LXXVI,26)

**\* هدي**

هدي

*hady*

bestiame da sacrificare; vittima da immolare (cammello, bovino o eventualmente bestiame minuto) offerta in espiazione (per es., per qualche mancanza commessa durante il pellegrinaggio) (cfr. Cor V,95)

**\* وجب**

واجب

*wāğib*

(precetto) obbligatorio (per i *mālikiti*, è una obbligatorietà inferiore a quella dell'atto qualificato come *farḍ*)

**\* وجه**

وجه

*wağh*

viso, ossia lo spazio tra le prominenze delle orecchie e dal limite dei capelli sulla fronte sino al mento (una delle parti del corpo oggetto dell'abluzione)

**\* ورد**

ورد ج أوراد

*wird*, pl. *awrād*

porzione del Corano; parte del giorno o della notte dedicata a preghiere supererogatorie; parte del Corano recitata in tale periodo di tempo

**\* وصل**

وصل

*wiṣāl*

lett. il congiungere, riunire, mettere in relazione; la continua-

zione del digiuno anche durante la notte e il giorno seguente in modo da non aversi interruzione (pratica proibita)

### \* وضوء

*wuḍūʾ*

وضوء

abluzione rituale: il lavare alcune parti del corpo prima della preghiera; abluzione parziale (Cor V,6): si lavano le mani fino ai polsi; la bocca è lavata con acqua o usando uno spazzolino da denti e facendo gargarismi, se necessario; sono poi lavate le narici aspirandovi un po' d'acqua e soffiando con il naso, se necessario; si lava poi la faccia dalla fronte al mento, e da un orecchio all'altro, poi la mano destra e quindi la sinistra dal polso fino al gomito; la testa è strofinata con le mani bagnate, utilizzando tre dita di entrambe le mani, tra il mignolo e il pollice, unite insieme; la parte interna delle orecchie è strofinata con l'indice e la parte esterna con il pollice; i piedi sono lavati fino alle caviglie, cominciando dal destro

### \* وقت

*mīqāt*, pl. *mawāqīt* ميقات ج مواقيت

tempi della preghiera e luoghi determinati o stabiliti in cui bisogna entrare nello stato di *iḥrām*; tempo e luoghi nelle diverse direzioni verso Mecca, a seconda del paese di provenienza, dove i pellegrini entrano nello stato di *iḥrām*: *Ḍū'l-Ḥulayfa* (ذو الحليفة) per i pellegrini che provengono dalla direzio-

ne di Medina; *al-Ḡuḥfa* (الجحفة) per quelli che arrivano da Siria, Egitto, Maḡrib, Spagna; *Qarn* (قرن) per quelli del Naḡd; *Yalamlam* (يلملم) per quelli provenienti da Yemen, India, Pakistan, Indonesia e altri paesi da cui si arriva per nave via Aden; *Ḍāt 'Irq* (ذات عرق) per quelli provenienti da Iraq, Fāris, Ḥurāsān e oltre. Per i meccani, il *mīqāt* è la stessa città di Mecca

### \* وقف

*wuqūf*

وقوف

atto di stare in piedi; stazione; sosta in piedi dei pellegrini ad 'Arafāt dal pomeriggio al tramonto del giorno 9 di *ḏū'l-Ḥiġġa*; qui giungono i pellegrini provenienti da Minā, in tempo per fare la preghiera di *zuhr* e 'aṣr. "I pellegrini occupano la pianura vicino al monte ["Monte della Misericordia"] e dopo una allocuzione dell'*imām*, dovrebbero restare in piedi ripetendo la *talbiya*, pregando e recitando il Corano fino al tramonto del sole, quando a un segnale dato si inizia la *ifāda*, corsa vertiginosa, verso Muzdalifa, dove si pernotta" (I, pp. 414-5); il pellegrinaggio si considera fatto se il pellegrino raggiunge in tempo 'Arafāt il 9 di *ḏū'l-Ḥiġġa*; l'unica cosa che rende invalido il pellegrinaggio è l'assenza totale del *wuqūf* ad 'Arafāt


### \* ولي

*mutawallīn*

متولي

guardiano della moschea che viene incaricato della sua gestione

da coloro che l'hanno costruita; ha il diritto di nominare l'*imām*, ma non può impedire ai musulmani, a motivo delle loro divergenze dottrinali, di entrare nella moschea

*tayammum*   
 lustrazione pulverale: consiste nello strofinarsi il viso e le ma-

ni con sabbia sottilissima quando manca l'acqua in quantità sufficiente, o si teme, usandola, di cadere in una malattia o di aggravarla, o che venga a mancare per le persone e gli animali leciti, o quando manca chi dia l'acqua (Cor IV,43; V,6)

#### BIBLIOGRAFIA

Aisha Abdurrahman Bewley, 1989 *al-Muwatta' of Imam Malik ibn Anas. The first Formulation of Islamic Law*, London – New York: Kegan Paul International.

B = Bausani, 1978.

Bausani, A. (trad.), 1978 *Il Corano. Introduzione, traduzione e commento*, Firenze: Sansoni.

Bosworth, C.E. *et al.* (eds.), 1960-2005 *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill (2ª edizione).

Cilardo, A., 1979 "Ricerche sul lessico arabo. Terminologia giuridica: termini relativi al diritto successorio in Egitto", in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, 39, pp. 7-44.

—, 1998 "Preliminary notes on the Qur'ānic term *kalāla*", in U. Vermeulen - J.M.F. van Reeth (eds.), *Law, Christianity and Modernism in Islamic Society. Proceedings of the Eighteenth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants held at the Katholieke Universiteit Leuven (September 3-9, 1996)*, Leuven: Peeters Publishers (Orientalia Lovaniensia Analecta, 86), pp. 3-12.

—, 2005 *The Qur'anic term kalāla. Studies in the Arabic language and poetry, ḥadīth, tafsīr and fiqh. Notes on the origin of the Islamic law*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

—, 2009 "Diritto islamico, diritto occidentale: ambiguità semantica", in V. Tozzi - G. Macri (a c.), *Europa e Islam. Ridiscutere i fondamenti per la disciplina delle libertà religiose. Atti del Seminario di Studi organizzato dalla Facoltà di Scienze Politiche, Università degli Studi di Salerno, Fisciano, 3 dicembre 2007*, Soveria Mannelli: Rubettino (Collana Scientifica. Atti di Convegno e Miscellanea, 16).

—, 2010 "Tradurre il diritto islamico", in C. Montella (a c.), *Tavola Rotonda su: "Tradurre saggistica. Traduttori, traduttori ed esperti a confronto"*, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale" (Napoli, 4 dicembre 2007), Milano: Franco Angeli s.r.l. (Lingua, traduzione, didattica).

*EF* = Bosworth *et al.*, 1960-2005.

al-Ğazīrī, *Kitāb al-fiqh 'alā'l-maḏāhib al-arba'a*, 5 voll., Beirut, 1972.

Guidi, I. - Santillana, D., 1919 *Il "Muḥtaṣar" o Sommario del diritto malechita*, I (Giurisprudenza religiosa, *ibādāt*), Milano: U. Hoepli.

H = Guidi - Santillana, 1919.

I = Pareja - Bausani - Hertling, 1951.

Pareja, F.M. - Bausani, A. - Hertling, L., 1951 *Islamologia*, Roma: Orbis Catholicus.

Rubinacci, R., 1954 "La purità rituale secondo gli Ibāditi", in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, 6, pp. 1-41.



—, 1970 “L’*adān* presso gli Ibāditi”, in *Folia Orientalia*, 12, pp. 279-90.

## FONTI

- ‘Abd al-Razzāq al-Šan‘ānī (m. 211/826), *Al-Muṣannaḡ*, in Ḥabīb al-Raḥmān al-A‘zamī (ed.), 11 voll., Karachi, 1390-1392/1970-1972.
- Abū Dāwūd al-Siġistānī (m. 275/888), *Kitāb al-Sunan*, in Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd (ed.), 4 voll., Cairo, 1370/1951; ed. Ḥasan Irānī, 4 voll., Beirut, 1970.
- Abū Dāwūd al-Ṭayālīsī (m. 203/818-819), *Kitāb al-Musnad*, Ḥaydarābād 1321/1903; rist. Beirut, 1410/1990.
- al-Bayhaqī (m. 458/1066), *Al-Sunan al-kubrā*, 10 voll., Ḥaydarābād 1354-1356/1925-1927; ristampa, 10 voll. più indice, Beirut, 1406/1986.
- al-Buḥārī (m. 256/870), *Šaḥīḥ* con lo *šarḥ* di al-Kirmānī, in Muḥammad Muḥammad ‘Abd al-Laṭīf (ed.), 24 voll., Cairo, 1351-1356/1932-1938; rist. 8 voll., Beirut, 1401/1981.
- al-Dāraquṭnī (m. 385/995), *Al-Sunan*, in ‘Abd Allāh Ḥāšim Yamānī al-Madanī (ed.), 4 voll., al-Madīna 1386/1966; 4<sup>a</sup> ed., 4 voll., Beirut, 1406/1986.
- al-Dārimī (m. 255/869), *Al-Musnad al-Ġāmī* ‘o *al-Sunan*, in ‘Abd Allāh Ḥāšim Yamānī al-Madanī (ed.), 2 voll., Cairo, 1386/1966.
- Ḥalīl ibn Ishāq (m. 776/1374), *Al-Muḥtaṣar*, Parigi, 1318/1900.
- Ibn Abī Šayba (m. 235/849), *Al-Kitāb al-Muṣannaḡ fī ‘l-aḥādīṭ wa ‘l-āṭār*, in ‘Abd al-Ḥālīq al-Afġānī - ‘Āmir al-‘Umrī al-A‘zamī (eds.), 15 voll., Bombay, 1399-1403/1979-1983.
- Ibn Māġa (m. 273/887), *Kitāb al-Sunan*, in Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī (ed.), 2 voll., Cairo, 1372/1972.
- Ibn Qudāma (m. 620/1223), *Al-Muġnī*, 12 voll., Cairo, 1341-1348/1922-1930.
- Mālik b. Anas (m. 179/795), *Kitāb al-Muwaṭṭa‘*, in ‘Abd al-Waḥḥāb ‘Abd al-Laṭīf (ed.), 2<sup>a</sup> ed., Cairo, 1387/1967, trad. Aisha Abdurrahman Bewley, 1989.
- Muslim (m. 261/875), *Šaḥīḥ* con lo *šarḥ* di al-Nawawī, 18 voll., Cairo, 1347-1349/1929-1930.
- al-Nasā‘ī (m. 303/915), *Kitāb al-Sunan*, 8 voll., Cairo, 1383-1384/1964-1965.
- Šaḥnūn (m. 240/854), *Al-Mudawwana al-kubrā*, 16 voll., Cairo, 1323-1324/1905.
- al-Saraḡsī (m. 483/1090), *Kitāb al-Mabsūṭ*, 30 voll., Cairo, 1324-1331/1906-1913.
- al-Tirmidī (m. 279/892), *Kitāb al-Sunan o al-Ġāmī ‘al-Šaḥīḥ*, in ‘Abd al-Waḥḥāb ‘Abd al-Laṭīf - ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad ‘Uṭmān (eds.), 5 voll., Cairo, 1384-1387/1965-1967.



ROSA CONTE

### L'Etiopia e il Prete Gianni

#### *Fonti letterarie*

Numerose sono le fonti che forniscono informazioni sulla localizzazione di questo personaggio leggendario, il cui nome cominciò a circolare diffusamente alla fine del XII sec. grazie a una missiva redatta in molteplici lingue e disponibile in più redazioni,<sup>1</sup> in cui si definiva «Presbiter Johannes, potentia et virtute domini Jesu Christi, rex regum et dominus dominantium». L'origine del mito potrebbe essere precedente a tale diffusione perché «La lettera è un'abile compilazione, una sintesi di prodigi e di meraviglie tratte da molte fonti».<sup>2</sup>

Utile alla nostra ricerca è certamente Giordano Catalani da Sévérac, un domenicano d'origine francese, vescovo di Quilon dal 1328, martirizzato dai musulmani a Tana nel 1336. Nello scritto dal titolo *Mirabilia descripta* o *Libro delle Meraviglie*, tradito da un unico ms. (Londra, *British Library*, Add. 19.513, originario della Francia sud-orientale, ca. 1330), la nostra fonte localizza il presbitero Giovanni, imperatore degli Etiopi,<sup>3</sup> nell'India *tertia*.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> A tale scopo sarebbe utile analizzare le *auctoritates* da cui dipende il crociato piccardo Robert de Clari († *post* 1216), perché sono rilevabili affinità di sostanza e stile tra la sua cronaca e la *Lettera del Prete Gianni*. Furono proprio viaggiatori, mercanti, pellegrini a veicolare notizie vere o presunte tali, relative a terre lontane: Robert de Clari, 1972, p. 27.

<sup>2</sup> Silverberg, 1998, p. 62.

<sup>3</sup> Giordano Catalani da Sévérac, 1863, p. 42, cfr. Gadrat, 2005.

<sup>4</sup> La divisione dell'India effettuata da Giordano prevede un'India minore che abbraccia il Sind, probabilmente Mekran; un'India costiera a nord fino a Malabār, un'India maggiore che si estende genericamente dal Malabār verso Oriente tanto da includere Champa ovvero Cambogia; da ultimo un'India *Tertia* a oriente dell'Africa.

Il ms. 398 della Biblioteca Civica di Verona (XV sec.), contenente un volgarizzamento della *Lettera di Prete Gianni*, attesta chiaramente la dislocazione di questo personaggio in «Etiopia» anche se vi scorre il Tigri<sup>5</sup> e persiste l'identificazione con l'«India»:

Io Prete Iani per la dio gratia & de santo Tomaio apostolo summo pontificho Imperatore in le parte Endiane nel terzo del mondo in la provincia de Ethiopia, salute in quello Signore el quale fu hobediente per nuy in fin a la morte in sul ligno de la croce & de la apostolicha benedictione de dio & de misere sancto Thomaxo.<sup>6</sup>

In un passo dell'*Iggeret orhot 'olam* (*Epistola sugli itinerari del mondo*), uno scritto redatto in ebraico dal geografo ferrarese Abraham ben Mordecai Farissol († 1528),<sup>7</sup> che tra le sue fonti annovera anche Giacomo Filippo Foresti da Bergamo († 1520),<sup>8</sup> si legge:

Inveni, scriptum in Libris eorum & in Libro qui vocatur Novus orbis, lib. 2<sup>do</sup>, cap. 58<sup>vo</sup>,<sup>9</sup> quod à Libona quæ est principium regni Portugalliæ, ad Calecut<sup>10</sup> quæ in Aliâ in initio Indiæ, sint ter mille & octingentæ Parafangæ... Et sic in hoc Capite explicat, & dicit, quod Preti-Giani invenitur supra Calecut in Continente in Provinciis superioribus procul distantibus à mari. Et hæc est demonstratio vera & notitia manifesta Judæis ibi inventis in vicinia Pretigiani, uti audivimus omnibus diebus nostris ab ore

<sup>5</sup> Confusioni, sovrapposizioni e identificazioni dei fiumi Tigri, Eufrate, Gihon e Pišon (Nilo Azzurro?), che avrebbero origine dal giardino dell'Eden (*Gn* 2,11-12), sono ben documentate. Nel *Libro del conocimiento* (XIV sec.), per esempio: «84... Tigris, Eufrates, Gion e Ficion. Questi quattro fiumi bagnano tutta la Nubia e l'Etiopia...»: Francesco da Castiglia, 2000, p. 78. Poco oltre, la nostra fonte distingue due Eufrati: uno in Nubia, l'altro in Caldea.

<sup>6</sup> Giovanni Leardo, 2004, p. 19.

<sup>7</sup> Abraham ben Mordecai Farissol, 1586/7, cfr. Ruderman, 1981, pp. 134 s. Lo scritto fu tradotto prima in latino, nel 1691, e successivamente in italiano, nel 1746. Sulla figura di questo erudito di cui è tuttora controversa la data di morte (1525-28), si veda Zazzu, 2008.

<sup>8</sup> Molte sono le edizioni disponibili del *Supplementum Chronicarum* più volte ristampato e aggiornato.

<sup>9</sup> Il riferimento è al «Libro Secondo de la Nauigatione de Lisbona a Callichut de lingua Portogallese intaliana»: un'opera, che ebbe molto successo, tradotta in latino nel 1508 e ristampata varie volte, è disponibile pure in tedesco e francese, cfr. Fracanzio da Montalboddo, 1508, 1916, 1517. Th. Hyde, invece, annotava «*Novus Orbis* ] Author est *Albericus Vesputius* qui linguâ Portugallicâ scripsit: non autem habemus nisi ejus Epitomen, eamque Italice tantum»: Abraham ben Mordecai Farissol, 1691, p. 153, n. 1.

<sup>10</sup> Si tratterebbe di un grande porto da localizzarsi sull'Indo; Hallberg, 1906, p. 99, s.v. "Calicut".

Sacerdotum nigritarum<sup>11</sup> qui venerunt & veniunt singulis diebus, & narrant pro certo inventionem multo rum Judæorum apud ipsos. Et quoq, in Roma est istorum Sacerdotum Societas una, numero fere 30, habitantes in Excelso uno novo quod de novo fundatum est.<sup>12</sup> Nomini ipsorum; Omnia hæc audiui à viris Doctis qui fuerunt in Calecut bis intra biennium dierum, & hic coram Hercule Duce Ferrariensi narrantur negotium Calecut & la Meccæ, & Pretegiani, & de moltitudine Judæorum ibi inventorum, & de Regibus eorum & actionibus eorum [cap. XXV. De negotiis Calecut... de regno Pretegiani<sup>13</sup> quod ei confine est à latere quo est versus Fluvium Sabbaticum prædictum].

Gli Ebrei di questo passo sembrerebbero gli ebrei di Cochîn,<sup>14</sup> mentre la setta dovrebbe essere costituita da cristiani nestoriani; tuttavia, non si può scartare completamente la possibilità che si tratti di semplici monaci benedettini, denominati nel medioevo «monaci neri».

In realtà, la compilazione di Francazio da Montalboddo – occasionalmente attribuita all'erudito viaggiatore veneto Alessandro Zorzi (o Giorgi),<sup>15</sup> e fonte di informazione per Abraham ben Mordecai Farissol – sembra localizzare il prete Gianni tra Etiopia ed Egitto:

58. [...] Sõno ð q dalisbona ð dcâ Cita de calichut leghe tre M.dccc. aragiõe ot milia.iii. p legha fãno milia.xv.M.& cc. & altre tâto altornaí... Ne la fu dicta Cita [calichut] hãno alchũe notizie del Pretiãni [...] 60. [De la terra giudaica: & doue abita el Prete Iãni]... che quelli del pretiãni molto discosto da Calichut che dalabanda di qua dal colfo Darabia: & cõfina cũ qllo Re de Melindrârũ: & cum li etiopi cioe Neri de

<sup>11</sup> Gli ebrei giunsero in India ben prima dei cristiani e dei musulmani e si distinguevano in Ebrei Neri e Bianchi. I primi appartenevano alla tribù di Manasse, captivi in Babilonia (2 Re 24,8-16) al tempo del fondatore dell'impero neo-babilonese Nabucodonosor (604-562 a.C.); gli altri erano fuggiti da Gerusalemme in seguito alle persecuzioni dei romani. Sulle comunità giudaiche, e sui parlanti aramaico in Oriente e India si veda Neusner, 1976, pp. 46-69.

<sup>12</sup> Abbiamo notizia di circa 30 monaci etiopi insediati a Roma, a Santo Stefano dei Mori, a partire dal 1519 che «davano a intendere che il Prete Gianni fosse proprio etiope e che gli ebrei del suo regno fossero i *falasha* (i neri di origine ebraica, del centro dell'Etiopia del nord, oggi in gran parte trasferiti in Israele)», Pirenne, 2000, p. 26. Similmente, un frammento in ebraico della *Lettera del Prete Gianni* al papa «preti neri che sono venuti e vengono quotidianamente e che ci parlano [...] E questi preti sono a Roma in una comunità di quasi trenta persone, nella nuova cappella recentemente costruita per loro», cfr. Ullendorff - Beckingham, 1982, pp. 32-34.

<sup>13</sup> Cfr. cap. VIII: Abraham ben Mordecai Farissol, 1691, p. 61. Si fa notare che le discrepanze nella forma del nome del nostro personaggio sono rilevabili anche nel testo ebraico.

<sup>14</sup> Fischel, 1962, pp. 37-59; Segal, 1967, pp. 381-97; Weil, 1986, pp. 177-204.

<sup>15</sup> Per l'*Iter I*, ff. 33-34, di Zorzi si veda Crawford, 1955, pp. 126 s.

Ginea bene fra terra: & alsi cõfina cū qlli de egipto cioe cū el Soldano<sup>16</sup> de Babilonia.<sup>17</sup> qsto pretiāni tiē sacerdoti & fāno sacrificii: obseruano li Euangelii: & el decreto de la giesia secudo qllo cõseruano altri xpiani: nō ui sōno diferētia molta...<sup>18</sup>

Anche in questo caso è verificabile l'esistenza di una catena di informazione più antica. Alla fine del XIV sec., questo leggendario personaggio era considerato il sovrano dell'*India maior* (Etiopia?) e padrone delle cateratte del Nilo, e ciò poteva costituire un serio problema per l'Egitto.

Giacomo (o Jacopo) da Verona, priore del monastero di S. Eufemia a Verona, che visitò la Palestina nel 1335, confondendo probabilmente gli «Indiani di S. Tommaso» – nestoriani e originari del Malabār – con gli «Indiani» Etiopi, riferisce:

Nubiani calogeri... qui sunt Ethiopes nigri de gente Presbyteri Johannis, qui est unus de maioribus principibus mundi... vocantur cristiani Sancti Thome... quia presbyter Johannes, dominus Nubie et Ethiopie... [fol. 104<sup>r-v</sup>];

Quidam dicuntur Nubiani, nigri de provincia Nubie, sunt Ethiopes, conversi a sancto Matheo sub regno presbyteri Johannis, qui habet Gyon, unum de quatuor fluminibus paradisi, de alveo suo, et habet potestatem auferendi soldano et eciam Nillum fluvium, et ideo soldanus multum timet eum, quia ille fluvius irrigat totam Egiptum [fol. 120<sup>v</sup>].<sup>19</sup>

Un resoconto simile è dato da Giovanni de' Marignolli (detto anche Giovanni di S. Lorenzo), vescovo di Bisignano nel 1348-1349, che aggiunge pure che il leggendario fiume Gyon, cioè il Nilo, attraversa l'Etiopia:

*Gyon* qui circuit terram *Ethiope*, ubi sunt modo homines nigri, que dicitur terra Presbyteri Johannis, et iste putatur esse *Nylus*, qui descendit in Egyptum, per interruptio-

<sup>16</sup> Il Soldano è il sultano per antonomasia Ṣalāḥ al-Dīn, *i.e.* il Saladino († 1193), notissimo per l'opposizione ai crociati, ma presto assunto a figura mitica per liberalità e saggezza.

<sup>17</sup> Il toponimo *Bābalyūn*, in origine riferito a una fortezza bizantina, conquistata dagli arabi nel 941 e fusasi poi con l'accampamento militare di Fuṣṭāt-Miṣr, è rimasto a lungo presso i copti e nelle fonti occidentali a designare il Cairo e, per estensione, l'intero Egitto..., cfr. Minervini, 2000, p. 360. Una Babilonia confinante col Cairo è attestata, invece, nei ricordi dell'ambasciatore fiorentino Felice di Michele Brancacci († 1447), ricco mercante della seta «[...] e veduto questo, ce n'andamo in Babilonia, terra antica e disfatta in gran parte, che confina col Cairo per modo che tutta pare una terra; e ivi viciamo quattro chiese, 3 di Christiani di cintura, e una di Greci», in Felice Brancacci, 1881, p. 177.

<sup>18</sup> Fracanzio da Montalboddo, 1507.

<sup>19</sup> Giacomo da Verona, 1895, pp. 190 e 218; Cerulli, 1943, I, pp. 112-113; 131-132.

nem factam in loco qui dicitur *Abasty*, ubi sunt *Christiani* sancti *Mathei* apostoli, quibus *Soldanus* est tributarius propter istum fluvium, quia possunt claudere viam aque, et periret *Egyptus* [«Capitulum de Paradiso»].<sup>20</sup>

Simone Sigoli (o Singoli † 1384/90) che nel 1384 intraprese un pellegrinaggio in Terrasanta, nel suo diario di viaggio, riporta la stessa localizzazione:

È vero che questo Soldano conviene ch'ogni anno si ricomperi,<sup>21</sup> ovvero faccia omaggio a Presto Giovanni. Questo signore Presto Giovanni abita in India, ed è cristiano, e possiede molte terre di cristiani, e anche infedeli. E la cagione perché il Soldano fa omaggio a costui si è, che ogni volta che questo Presto Giovanni facesse aprire certe cateratte di un fiume, allagherebbe il Cairo e Alessandria e tutto quel paese; e dicesi che questo fiume è il Nilo il quale corre allato al Cairo. Le dette cateratte stanno aperte poco, e pur così il fiume è grossissimo. Sicché per questa cagione, cioè paura, il Soldano gli manda una palla d'oro con una croce suso di valuta di bisanti tremila d'oro; e il Soldano è a' confini con questo Presto Giovanni col suo terreno.<sup>22</sup>

Un altro pellegrino poco conosciuto, il vescovo francese Louis de Rochechouart († 1495/96),<sup>23</sup> tra i cristiani presenti a Gerusalemme ricorda: *Latini, Greci, Armeni, Gorgiani vel Georgiani, Jacobite, Syriani, Indi, quio alio modo dicuntur Abassis Marones, Nestoriani et christiani de Zona*, più avanti, aggiunge:

*Indi seu Orientales, sub dominio presbiteri Johannis.*

Hi observant circumcisionem, celebrant in fermentato, conveniunt in multis cum Jacobitis, cantant divina, tenentes baculos in manibus, circulum faciunt in modum corree et ululant, more luporum, quando dicunt: *Christe eleyson*, vel: *Alleluya*, dicunt mille vicibus. Faciunt abstinencias multas; a Cena Domini ad diem dominicam non comedunt; non confitentur [256].<sup>24</sup>

Particolari interessanti possono essere estrapolati dal passo di un grammatico ebreo per lungo tempo al servizio del cardinale Egidio da Viterbo

<sup>20</sup> Cfr. Golubovich, 1923, IV, p. 275.

<sup>21</sup> «ricomperare» qui ha il senso di «riscattare, liberare, recuperare».

<sup>22</sup> Simone di Gentile Sigoli, 1839<sup>2</sup>, pp. 31 s.; Cerulli, 1943, I, pp. 162 ss., 170.

<sup>23</sup> Louis de Rochechouart, 1893, pp. 168-274.

<sup>24</sup> Cfr. Cerulli, 1943, I, pp. 251 ss.

(† 1532), noto anche sotto il nome di Elia Levita († 1549).<sup>25</sup> Questi attesta la presenza di alcuni parlanti caldeo<sup>26</sup> a Roma, città che abbandonò dopo il sacco del 1527:

Adesso, quando ero a Roma, io ho visto tre Caldei, che provenivano dalla terra del presbitero Giovanni, che erano stati convocati dal papa Leone X. Erano versati nella lingua siriana e in letteratura, sebbene il loro vernacolo fosse l'arabo. La speciale lingua, tuttavia, nella quale i libri erano scritti, così come quella dei vangeli dei cristiani che essi portavano con sé era il siriano, che era anche chiamato aramaico, babilonese, assiro... Il papa Leone X li aveva convocati allo scopo di correggere, tramite i loro codici, la sua copia del *Nuovo Testamento* redatta in latino... Quando li osservo leggere questo *Salterio*, senza punti, chiedo loro: 'Avete punti o altri segni che indicano le vocali?' Ed essi rispondono: 'No! Ma abbiamo conversato in questa lingua fin dalla fanciullezza, perciò, sappiamo leggere senza punti'.

A prima vista, la localizzazione del nostro presbitero parrebbe diversa se non fosse che Leone X (Giovanni de' Medici, 1513-1521), nel corso del suo pontificato, incontrò pellegrini e prelati etiopi, e ciò è certo.

Nel 1595 lo scrittore geo-politico Giovanni Botero († 1617), nell'edizione ampliata delle sue *Relazioni universali*, in cui descrive tutto il mondo allora conosciuto, dedica un lungo capitolo all'Abissinia, impero del prete Gianni.<sup>27</sup> Dal racconto, si evince pure che il potere di questo personaggio, ricordato anche da Giovanni Boccaccio († 1375),<sup>28</sup> nella *Novella nona* dell'*Ottava giornata*, sarebbe stato ridimensionato dai musulmani:

Abessini si addimandano i popoli sudditi al Prete Gianni: il cui imperio, se noi consideriamo i titoli de i Regni, che egli usa nelle sue lettere, hebbe già amplissimi confini: conciosia ch'egli si intitola Re di Goiamè, che giace tra il Nilo, e il Zaire, e di Vangue, Regno posto oltre il Zaire: e di Damut [...] Il Prete, dall'amministrazione

<sup>25</sup> Ēliyyāhu ben Āshēr ha-Lēwī Ashkenazi, 1968, pp. 130-31, tra le sue opere un dizionario trilingue: greco-ebraico-caldeo (*editio princeps* Basileæ, 1530). Qualche tempo prima, invece, fu dato alle stampe il *Salterio* etiopico (*editio princeps* Romæ, 1513).

<sup>26</sup> Numerose le fonti che testimoniano tale denominazione, tra queste il resoconto del prete Eliseo, forse, l'unico superstite di un'ambasceria giunta a Roma nel 1180 ca. Questi, forse, un nestoriano originario della Siria settentrionale, riferisce che la lingua del paese del prete Gianni era detta «chaldaica», Marinescu, 1923, p. 79. Un'identica denominazione è attribuita da fonti tarde anche alla lingua etiopica, Lefevre, 1965, pp. 21 s.

<sup>27</sup> Giovanni Botero, 1595.

<sup>28</sup> Qualche secolo dopo Torquato Tasso († 1595): «Resse già l'Etiopia, e forse regge / Senapo ancor con fortunato impero, / il qual del figlio di Maria la legge / osserva, e l'osserva ancor il popol nero», *Gerusalemme liberata*, XII, 21,1-4.



de i Sacramenti, e dall'ordinatione dei chierici al Sacerdotio in poi, governa assolutamente ogni cosa. Dà, e toglie i beneficij à suo beneplacito: e nel punire non fa differenza tra i chierici, e i laici [...] I Maomettani hanno ridotto questo Principe à grande estremità. Ma prima, quando egli fioriva, viveva con tanta grandezza, che non parlava se non per interprete: né si lasciava vedere fuori che nei giorni solenni.

### Fonti cartografiche

Informazioni interessanti sono fornite, poi, dalle fonti cartografiche che, dapprima, collocano in India il regno del prete-re Gianni, ma col progredire delle conoscenze lo spostano nelle sconosciute regioni dell'Africa, generalmente note come «Etiopia», e ciò perché alcune fonti letterarie riferiscono di terre in cui i re sarebbero anche sacerdoti.<sup>29</sup>

Il cartografo genovese Giovanni di Mauro da Carignano († 1329),<sup>30</sup> autore di un *Mappamondo* ora perduto, è una delle prime fonti a localizzare questo leggendario personaggio in Africa, nello specifico in Etiopia,<sup>31</sup> come riferisce Giacomo Filippo Foresti († 1520)<sup>32</sup> nel capitoletto dedicato all'apostolo Matteo:

<sup>29</sup> È questo il caso di Giraldo Cambrense († ca.1223) conosciuto anche come Gerallt Gymro o Gerald de Barry: «Orientalium rex erat atque sacerdos». Più specificamente, l'armeno Abū Šālih, attivo in Egitto nel XIII sec. «Tutti i re dell'Abissinia sono preti, e celebrano la liturgia nel santuario...». Qualche tempo dopo, il domenicano Giovanni, vescovo di Nakhshivan, poi, dal 1398, arcivescovo di Sulṭānīyeh in Persia, la prima fonte a trasmettere, in Europa, notizie sicure riguardo Tamerlano († 1405), in uno scritto redatto nel 1410-1414, riporta: «Altissimus rex ipsorum presbyter Iohannes vocatur, licet sit rex magnificus et secularis, sed propter devotionem et religiositatem dicitur quasi presbyter». Giraldo Cambrense, 1964-66, p. 425; Abū Šālih, 1969, p. 286, fol. 105<sup>v</sup> del ms. arabo; Giovanni da Sulṭānīyeh, 1938, p. 120.

<sup>30</sup> Questi avrebbe incontrato alcuni membri di una missione diplomatica inviata dal sovrano etiopico Wedem Ra'ad o Ar'ad (1299-1314) alla corte papale, riunita nella sede di Avignone nel 1306, per tale motivo la sua testimonianza, se vera, sarebbe attendibile; Skelton in Crawford, 1955, pp. 212-15; Beckingham, 1996, pp. 196-206.

<sup>31</sup> La prima connessione in assoluto con l'Etiopia è del francescano Simeone Semeonis († 1322), che poco dopo aver descritto l'Egitto, aggiunge: «41... Predictus autem fluvius [Nilus] est ille ingens et famosus cujus longitudinis non est finis. Per quem ascenditur navigio a Mari Mediterraneo usque ad Indiam Superiorem, in qua stat Presbiter Iohannes, ubi sunt lxx diete magne, ut dicitur» [fol. 17<sup>r</sup>]; Simeone Semeonis, 1960, pp. 66 s.

<sup>32</sup> Molte sono le edizioni disponibili di quest'opera più volte ristampata e aggiornata. Giacomo Filippo Foresti da Bergamo, 1535, p. 179.2.

L'apostolo Matteo... avendo deliberato di passare alle genti straniere in Etiopia, scrisse la prima volta il Vangelo in lingua ebraica. Passato poi dalla Giudea all'Etiopia, andò predicando quasi per tutta quella provincia... e cristianizzò quasi tutta l'Etiopia. E questa chiesa così fondata, fu poi meravigliosamente accresciuta dall'eunuco battezzato da Filippo... Un certo sacerdote genovese, sepolto nella chiesa di S. Marco, scrivendo un degno trattato sugli Etiopi che è chiamato *Mappamondo*, molto diffusamente tratta dei loro costumi, riferisce del presbitero Giovanni, come patriarca di quei popoli, gli sono sottoposti 127 arcivescovi dei quali ognuno di loro ha 20 vescovi suffraganei... [*Supplementum Chronicarum*, VIII].

La *Carta nautico-geografica* di Angelino Dalorto o Dalorco (Dulcert?, † 1339), datata 1339,<sup>33</sup> e considerata la più antica redatta a Maiorca, nel cartiglio relativo al re di Nubia, indica chiaramente l'origine africana del nostro personaggio:

Iste rex saracenus habet continuo gueram cum christianis Nubie et Etiopie, qui sunt sub dominio Preste Jane, christianus niger.

Anche il *Mappamondo* di fra Mauro (datato 1459),<sup>34</sup> uno dei massimi monumenti cartografici tardo-medievali, per la complessità e l'imponenza della costruzione – dipendendo forse dalla *Lettera del prete Gianni* – riporta un'informazione simile:

**Tavola X** 7 (c 15) Abassia in Ethyopia... 16 (e 22) Qui el presto Janne | fa ressidencia pri(n)cipal... 21 (F 37) Se dice che presto Jalne ha più de 120 regni | soto el suo dominio, | di qual più de 60 | sono de diffe|rente lengue. | E de tuto questo nu(mer)o, zo[è 120, | se dice che 72 sono pot[e(n)ti signo]ri, el resto no(n) è da far c[onto].

Giovanni Leardo, un cartografo veneziano attivo nella prima metà del XV sec. e autore di un *Mappamondo* datato 1442 conservato nella Biblioteca Bertoliana di Vicenza, orientato con l'est in alto – una delle prime rappresentazioni circolari della Terra – colloca all'estrema parte dell'Asia orientale: l'*India de soto*, l'*India de mezo*, l'*India de sora* e localizza sempre in Africa l'*Imperio del presto iani*.<sup>35</sup>

Molte altre carte nautiche medievali, tra queste: il *Mappamondo Catalano Estense*, il *Padrão real*, la *Carta del Cantino* e il *Planisfero Castiglioni* –

<sup>33</sup> Conservata a Parigi presso la Bibliothèque Nationale (Coll. Smith Lesouef. Res. Ge. B. 696), è riprodotta in de La Roncière-Mollat du Jourdin, 1984.

<sup>34</sup> Gasparrini Leporace, 1956.

<sup>35</sup> Giovanni Leardo, 2004, p. 11.

documenti che illustrano il passaggio dal Medioevo all'età delle grandi scoperte – continuano a localizzare il prete Gianni in Etiopia.

Uno dei documenti più raffinati della cartografia mediterranea, il *Mappamondo Catalano Estense*, che secondo studi più recenti sarebbe stato eseguito tra il 1450 e il 1460, nella Sezione III centro-occidentale – relativamente alle zone orientali dell'Africa – recita:

In questa provincia sta il grande imperatore Prete Gianni, signore delle Indie. Gli abitanti sono neri per natura, e nell'ottavo giorno dopo la nascita li segnano in tre punti del viso e li battezzano nell'acqua secondo il rito di Roma.<sup>36</sup>

Il *Padrão real*, un prototipo cartografico costantemente integrato con i dati forniti dalle nuove scoperte e i relativi rilievi, fu costruito e conservato nella *Casa da India*, fondata a Lisbona nel 1500. Protetto dal segreto di Stato – pena la morte per i trasgressori – riporta interessanti informazioni. Nell'Africa settentrionale, in riferimento alle «Montagne chiare» e cioè alla catena dell'Atlante, riporta:

Terra del Re della Nubia, che è un Moro e un grande nemico dei Cristiani, perennemente in lotta con il Prete Gianni...

lasciando intendere che il prete Gianni doveva, almeno, controllare i territori limitrofi alla Nubia.<sup>37</sup>

Altro documento interessante è la *Carta del Cantino* – vera e propria copia clandestina del *Padrão real* – conservata presso la Biblioteca Estense Universitaria di Modena, e donata, nel 1502, al duca di Ferrara da Alberto Cantino, diplomatico a Lisbona per conto della casa d'Este, che riporta informazioni similari.

Il *Planisfero Castiglioni*,<sup>38</sup> una grande carta nautica – datata 1525 e attribuita a Diego Ribeiro, cartografo capo (*piloto maior*) della *Casa de Contrac-*

<sup>36</sup> Sull'uso del fuoco nel battesimo degli Etiopi: Cerulli, 1932, pp. 28 ss.; Gross, 2002, 332a-b ss.

<sup>37</sup> Nel *Mappamondo* di fra Mauro, infatti: **Tavola X** «... 19 (A 38) De sopra el Regno [de | abassia è una çen[te fero]cissima e ydolatra l[a qual | è separada da la ab[bassia p(er) una | fiumera e p(er) mo(n)tag[ne a li passi de le qual | i Re de abassia hano [fato forteçe gra(n)-dissime | açochè q(ue)li populi no(n) [possano passa(r) e danifi | car el suo paese. Qu[esti sono homeni fortis]simi e de gra(n) statura [e sono tributarii del | Presto Ja(n)ne Re de [abassia e serueno al dito | de certo nu(mer)o de miara | de ho(min)i a suo bisogni (et)c(etera)]]».

<sup>38</sup> Bini, 2004; Milano, 2002.

*tiòn de Las Indias* di Siviglia – classifica l’altopiano etiopico come: «*Arabia sub Egipto*» che è ancora la *Tiera del Preste Ivan*.

Il cartiglio di una carta dell’Africa di Jan Jansson († 1664), conservata presso la Biblioteca Centrale di Birmingham, riporta ancora che l’Etiopia, nella sua interezza, è nota comunemente come la «Terra in cui regna il Presbitero Giovanni», infatti: «*Æthiopia svperior vel interior; vulgo Abissinorvm sive Presbiteri Iohannis Imperium*».<sup>39</sup>

Un’informazione similare è riferita dal riformatore della cartografia scientifica: il fiammingo Gerard Mercatore (o Kremer, † ca. 1594). Una delle sue carte, datata 1607, riporta la legenda: «*Abissinorum, sive Preciosi Johannis Imperium*».<sup>40</sup>

\* \* \* \* \*

Quanto finora esposto lascia intendere che parte della tradizione cartografica e alcuni cronachisti sembrano connettere il prete Gianni all’Etiopia o per lo meno appare sottintesa una sua localizzazione africana. Alcune fonti confermano che la qualifica «prete Gianni» è attribuita, nel corso del tempo, a molti sovrani prevalentemente orientali. Inoltre, per alcuni di loro sono attestati pure altri titoli e nomi, dai significati più diversi: «Abechi»,<sup>41</sup> «Abel Selipe [“cento uomini”]»,<sup>42</sup> «Bel Gian [“sommo Prencipe”]»,<sup>43</sup> «David»,<sup>44</sup> «Senapo» (corruzione dell’arabo ‘Abd al-Ṣalīb “servo della croce”),<sup>45</sup> «Sultan

<sup>39</sup> Presciuttini, 2000, p. 19a.

<sup>40</sup> Kammerer, 1952, III, p. 33, tav. CL.

<sup>41</sup> «[...] il prete Jani il quale in sua lingua chiamono Abachi: ch’ vuol dire ferado pche cusi in effecto cō ferro affochato se segnano: ‘t cusi sono baptizati sencia aqua»; Manoel il Fortunato, 1881, p. 3. Il termine «Abechi» ricorda l’etnonimo «Ḥabaṣī» che indica gli abitanti della sponda africana del mar Rosso; Beeston, 1987, pp. 5 s.; Lusini, 2000, pp. 95 s.

<sup>42</sup> Walckenaer - Gräber, 1809, p. 203.

<sup>43</sup> Filippo Pigafetta, 1978, pp. 183-94.

<sup>44</sup> Una denominazione familiare ad alcune fonti (*Relatio de Rege Davide... et al.*) che si ispira forse a un archetipo comune conosce un «rex David, presbiter Johannes appellatur»; Alberico dalle Tre Fontane, 1874, p. 911. Altri considerano questo re un discendente (figlio o nipote) del prete Gianni «Rex David filius Iohannis presbiteri [...] exit a terra sua cum magno exercitu ad succursum terræ sanctæ»; Jacques de Vitry, 1960, p. 141. Il passo del vescovo di S. Giovanni d’Acri si riferirebbe al condottiero mongolo Gengis Khan († 1227).

<sup>45</sup> Ludovico Ariosto, *Orlando Furioso*, XXXIII, 102 e 106 s. Altrove «83 [...] Abdeselib, che vuol dire “Servo della Croce”. Questo Abdeselib è il difensore della chiesa di Nubia e di Etiopia e protegge il Prete Gianni, patriarca di Nubia e di Etiopia»; Francesco da Castiglia, 2000, p. 76.

Bati»...<sup>46</sup> In qualche modo, tutti appaiono connessi con l'Abissinia, l'Etiopia o la Nubia, e ciò conferma l'esistenza di un apparato storico «tardo», ma perfettamente sovrapponibile, almeno in parte, a una leggenda medievale notevolmente diffusa. Le incredibili confusioni, e le incertezze rilevabili nelle innumerevoli fonti disponibili, non tutte selezionate, sembrano dipendere dall'uso generico e dalla sovrapposizione dei toponimi «Etiopia» e «India», usati quasi fossero sinonimi, e attribuiti a territori molto vasti. Nemmeno alcune ambascerie, peraltro ben documentate, paiono essere d'aiuto. Il riferimento è alle delegazioni giunte durante il pontificato del veneziano Gabriele Condulmer (Eugenio IV, † 1447), e inviate al concilio di Firenze del 1438-1439;<sup>47</sup> altre, forse tre, sono attestate nel corso del 1441,<sup>48</sup> ma non solo.<sup>49</sup> Bisogna comunque ricordare che anche successivamente alle prime missioni cattoliche del XVI sec. la denominazione «Indie Orientali» includeva l'Africa orientale fino al Giappone, con la distinzione di India cisgangetica (o *inferior*) e India transgangetica (o *superior*), la prima comprensiva appunto dell'Etiopia.

## BIBLIOGRAFIA

- Abū Ṣāliḥ, 1969 *The Churches and Monasteries of Egypt and some Neighbouring Countries, attributed to Abū Ṣāliḥ, the Armenian*, Oxford: Clarendon Pr. (Anecdota Oxoniensia, Semitic Series, 7).
- Alberico dalle Tre Fontane, 1874 "Chronica Albrici monachi Trium Fontium a monacho novi monasterii Hoiensis interpolata", in P. Scheffer-Boichorst (ed.), *Monumenta Germaniae Historica Scriptorum*, XXIII, Hannoverae: Impensis Bibliopolii Aulici Hahniani, pp. 631-950.
- Beckingham, C.F., 1996 *An Ethiopian Embassy to Europe c. 1310*, in C.F. Beckingham - B. Hamilton (eds.), *Prester John: the Mongols and the Ten Lost Tribes*, Aldershot: Variorum, pp. 196-206.
- Beeston, A.F.L., 1987 "Ḥabashat and aḥābīsh", in *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 17, pp. 5-12.
- Bini, M. (a c.), 2004 *Antichi planisferi e portolani*, Modena: Il Bulino – Y. Press (I Tesori delle Biblioteche Italiane, 3).

<sup>46</sup> Gross, 2002, p. 329a.

<sup>47</sup> Gill, 1982. La dicitura corretta per questo concilio sarebbe «Concilio di Basilea-Ferrara-Firenze-Roma». Il concilio, convocato da Martino V (Oddone Colonna, † 1431), si svolse a Basilea (25 sessioni), Ferrara (4 sessioni), Firenze (7 sessioni) e Roma (3 sessioni), dal 23 luglio 1431 al 7 agosto 1445.

<sup>48</sup> Cardini, 1972.

<sup>49</sup> Lefevre, 1965; *Id.*, 1967-68.

- Botero, G., 1595 *Le Relationi Universali*, Vicenza: Giorgio Greco.
- Brancacci, F., 1881 "Diario di Felice Brancacci ambasciatore con Carlo Federighi al Cairo per il Comune di Firenze (1422)", in D. Catellacci (a c.), in *Archivio storico italiano*, ser. 4<sup>a</sup>, 8, pp. 157-88.
- Cardini, F., 1972 "Una versione volgare del discorso degli «ambasciatori» etiopici al concilio di Firenze", in *Archivio storico italiano*, 130, pp. 269-76.
- Catalani da Sévérac, G., 1863, *Mirabilia descripta. The Wonders of the East by Friar Jordanus; translated from the Latin Original, as published at Paris in 1839, in the Recueil de voyages et de mémoires, of the Society of Geography, with the Addition of a Commentary*, in H. Yule (ed.), London: Hakluyt Society (Works issued by the Hakluyt Society, 31).
- Cerulli, E., 1932 "Il volo di Astolfo nell'Etiopia nell'Orlando Furioso", in *Reale Accademia dei Lincei. Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche*, ser. 6<sup>a</sup>, 8, pp. 19-38.
- , 1943-1947 *Etiopi in Palestina: storia della comunità etiopica di Gerusalemme*, Roma: Libreria dello Stato (Collezione scientifica e documentaria, 12).
- Crawford, O.C.S. (ed.), 1955 *Ethiopian Itineraries ca. 1400-1524*, Cambridge: Cambridge University Press (The Hakluyt Society Second Series, 109).
- Ēliyyāhu ben Āshēr ha-Lēwī Ashkenazi, 1968 *The Massoreth ha-Massoreth of Elias Levita: being an exposition of the Massoretic notes on the hebrew Bible... in hebrew, with an english translation and critical and explanatory notes*, in Ch.D. Ginsburg (ed.), New York: Ktav Pub. House (The Library of Biblical Studies).
- Farissol, Abraham ben Mordecai, 1586/7 [347] *Iggeret orḥot 'olam: ha-melamedet adam de'at ḥelke ha-z' aḳlimim*, Vinitsi'ah: Zuan di Garah (i.e. Venezia: Giovanni de Gara).
- , 1691 *Igeret orḥoth 'olam: id est, Itinera mundi, sic dicta nempe Cosmographia...*, in Th. Hyde - A. Boboyius (edd.), Oxonii: E theatro Sheldoniano, impensis Henrici Bonwick (testo ebraico a fronte).
- , 1746 *Itinera mundi cum interpretatione*, in B. Ugolini (ed.), *Thesaurus antiquitatum sacrarum complectens selectissima clarissimorum virorum opuscula, in quibus veterum hebræorum mores, leges, instituta, ritus sacri, et ciuiles illustrantur: opus ad illustrationem utriusque Testamenti, et ad philologiam sacram, et profanam utilissimum, maximeque necessarium*, 34 voll., Venetiis: ap. Joannem Gabrielem Herthz 1744-1769, vol 5.
- Fischel, W.J., 1962 "Cochin in Jewish History", in *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 30, pp. 37-59.
- Foresti da Bergamo, G.F., 1535 *Supplementum Chronicarum*, Parisiis: ap. Galiotum.
- Fracanzio da Montalboddo (compilatore), 1507 *Paesi nouamente ritrovati...*, Vicentia: Henrico Vicento (senza paginazione) [cfr. *Paesi nouamente ritrouati per la nauigatione di Spagna in Calicut. Et da Albertutio Vesputio Fiorentino intitulado Mondo Nouo: Nouamente Impressa*, Venezia: Georgius de Rusconibus, 1517 (cfr. <http://gallica.bnf.fr>, senza paginazione); cfr. *Paesi nouamente ritrovati & Novo mondo da Alberico Vesputio Florentino intitolato. Reproduced in facsimile from the McCormick-Hoe copy in the Princeton University Library* (Vespucci reprints, texts and studies, 6), Princeton: University Press, 1916].
- , 1508 *Itinerarium Portugallensium e Lusitania in India, et inde in occidentem et demum ad aquilonem*, Milano: Giovanni Angelo Scinzenzeler.
- Francesco da Castiglia, 2000 *Il Libro della conoscenza: di tutti i regni, paesi e signorie che esistono nel mondo e delle bandiere e degli stemmi di ciascun paese e signoria come dei re e signori che li governano*, in C. Astengo (a c.), Genova: Erga (Manuali).
- Gadrat, C., 2005 *Une image de l'Orient au XIVe siècle. Le «Mirabilia descripta» de Jordan de Sévérac*, Paris: École des chartes (Mémoires et documents de l'École des chartes, 78).

- Gasparrini Leporace, T. (a c.), 1956 *Il Mappamondo di Fra Mauro*, Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato.
- Giacomo da Verona, 1895 “Le pèlerinage du moine augustin Jacques de Vérone (1335)”, in R. Röhricht (éd.), in *Revue de l'Orient Latin*, 3/2, pp. 155-202.
- Gill, J., 1982 *The Council of Florence*, New York: AMS Press.
- Giovanni da Sultānīyeh, 1938 “Der ‘Libellus de notitia orbis’ Iohannes III. (de Galonifontibus?) O.P. Erzbischofs von Sultanyeh”, in A. Kern (ed.), in *Archivium Fratrum Prædicatorum*, 8, pp. 82-123.
- Cambrense, G., 1964-66 *Giraldi Cambrensis opera*, IV, *Speculum Ecclesiae; De Vita Galfridi Archiepiscopi Eboracensis sive Certamina Galfridi Eboracensis Archiepiscopi (ca. 1193)*, in J.S. Brewer (ed.), Millwood: Kraus reprint (Rerum Britannicarum mediæ ævi scriptores... Rolls series, 21/4) [ ripr. facs. ed. 1873, London: Her Majesty's Stationary Office].
- Golubovich, G. (a c.), 1906-33 *Bibliotheca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese*, Firenze: Tip. del Collegio di S. Bonaventura.
- Gross, A., 2002 “On the Baptism by Fire and the Designations of Prester John in the Hebrew and Christian Sources”, in *Materia Giudaica*, 7/2, pp. 329-34.
- Hallberg, I., 1906 *L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie de l'Occident des XIIIe, XIVe et XVe siècles. Étude sur l'histoire de la géographie*, Göteborg: Wald. Zachrissons Boktryckeri A.-B.
- de Vitry, J., 1960 *Lettres de Jacques de Vitry (1160/70-1240), évêque de Saint-Jean d'Acre*, in R.B.C. Huygens (éd.), Leiden: E.J. Brill.
- Kammerer, A., 1952 *La cartographie du monde oriental, Mer Rouge, Océan Indien et Extrême-orient jusqu'au XVIIIe siècle: Cartographes portugais et français*, Le Caire: Institut d'Archéologie Orientale (Mémoires de la Société Royale de Géographie d'Egypte).
- Leardo, G., 2004 *Mappamondo di Giovanni Leardo e Lettera del prete Gianni*, in A. Contò (a c.), Modena: Il Bulino – Y. Press (I Tesori delle Biblioteche Italiane, 5).
- Lefevre, R., 1935 “La leggenda medievale del Prete Gianni”, in *L'Africa italiana. Bollettino della società africana d'Italia*, 53/4, pp. 201-53.
- , 1965 “Note su alcuni pellegrini etiopi in Roma al tempo di Leone X”, in *Rassegna di Studi Etiopici*, 21, pp. 16-26.
- , 1967-68 “Presenze etiopiche in Italia prima del concilio di Firenze del 1439”, in *Rassegna di Studi Etiopici*, 23, pp. 5-26.
- de Rochechouart, L., 1893 *Voyage à Jerusalem de Louis de Rochechouart, évêque de Saintes (1461)*, in C. Couderc (éd.), in *Revue de l'Orient Latin*, 1, pp. 168-274.
- Lusini, G., 2000 “A proposito delle iscrizioni sudarabiche d'Etiopia”, in *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico*, 17, pp. 95-103.
- Manoel il Fortunato (re di Portogallo), 1881 *The italian version of a letter from the king of Portugal (Dom Manuel) to the king of Castille (Ferdinand), written in 1505, giving an account of the voyages to and conquests in the East Indies from 1500 to 1505 A.D.*, in A.C. Burnell (ed.), London: Wyman & sons [ed. 1505, Romæ: J. Besicken].
- Marinescu, C., 1923 “Le Prêtre Jean. Son pays. Explication de son nom”, in *Bulletin de la Section Historique de l'Académie Roumaine*, 10, pp. 73-112.
- Milano, E. (a c.), 2002 *Planisfero Castiglioni: Carta del navigare universalissima et diligentissima, 1525: C.G.A.12*, Modena, Biblioteca estense universitaria: commentario all'edizione in facsimile, Modena: Il Bulino – Y. Press (Ars illuminandi).
- Minervini, L. (a c.), 2000 *Cronaca del Templare di Tiro (1243-1314). La caduta degli Stati Crociati nel racconto di un testimone oculare* [testo francese a fronte], Napoli: Liguori editore (Nuovo Medioevo, 59).

- Neusner, J., 1976 "The Jews East of the Euphrates and the Roman Empire I. 1st-3rd Centuries A.D.", in H. Temporini - W. Haase (eds.), Berlin - New York: Walter de Gruyter & Co., , (Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, II, 9/1), pp. 46-69.
- Pigafetta, F., 1978 *Relazione del reame di Congo*, in G.R. Cardona (a c.), Milano: Bompiani (Nuova Corona, 8).
- Pirenne, J., 2000 *La leggenda del Prete Gianni*, Genova: Marietti (I Rombi, nuova serie, 19).
- Presciuttini, P., 2000 *Coste del Mondo nella cartografia europea: 1500-1900*, Ivrea: Priuli & Verlucca editori.
- de La Roncière, M. - Mollat du Jourdin, M., (éds.), 1984 *Les Portulans: cartes marines du XIII<sup>e</sup> siècle*, Fribourg: Office du Livre, diff. Paris: Nathan.
- de Clari, R., 1972 *La conquista di Costantinopoli: 1198-1216*, trad. A.M. Nada Patrone, Genova: s.e. (Collana storica di fonti e studi, 13).
- Ruderman, D.B., 1981 *The World of a Renaissance Jew: The Life and Thought of Abraham ben Mordecai Farissol*, Cincinnati: Hebrew Union College Pr.
- Segal, J.B., 1967 "The Jews of Cochin and their Neighbours", in H.J. Zimmels - J. Rabbinowitz (eds.), *Essays presented to Chief Rabbi Israel Brodie*, London: Jews' College Publications, The Soncino Pr., pp. 381-97.
- Silverberg, R., 1998 *La leggenda del prete Gianni. Il mitico re d'Oriente che i popoli d'Europa sognarono per secoli*, trad. F. Genta Bonelli, Casale Monferrato: Piemme.
- Semeonis, S., 1960 *Itinerarium Symonis Semeonis ab Hybernia ad Terram Sanctam (1320)*, in M. Esposito (ed.), Dublin: Institute for Advanced Studies (Scriptores latini Hiberniæ, 4).
- di Gentile Sigoli, S., 1839<sup>2</sup> *Viaggio al Monte Sinai: testo di lingua pubblicato dal Poggi in Firenze nell'anno 1829 e di nuovo messo a stampa*, in B. Puoti (a c.), Napoli: dalla Officina Tipografica.
- Ullendorf, E. - Beckingham, C.F., 1982 *The Hebrew Letters of Prester John*, Oxford - New York: Oxford University Press.
- Walckenaer, C.A. - Gräber, G., 1809 "Correspondance de M.M. Walckenaer et Gräber sur les Manuscrits d'Usodimare, conservés à Gênes", in C. Malte-Brun (ed.), *Annales des Voyages de la géographie et de l'histoire*, 25 voll., vol. 4 Second Souscription [8], pp. 190-213.
- Weil, Sh., 1986 "Symmetry between Christians and Jews in India: The Cnanite Christians and the Cochin Jews of Kerala", in T.H. Timberg (ed.), *Jews in India*, New York - London: Advent Books Inc., pp. 177-204.



RICCARDO CONTINI

### **Richard Francis Burton esploratore delle lingue neosemitiche**

#### *1. La letteratura di viaggio come fonte di informazioni linguistiche*

Nell'ultimo secolo e mezzo non sono mancati gli studiosi che hanno rivolto attenzione alla letteratura di viaggio come ricco deposito di informazioni linguistiche, soprattutto ma non esclusivamente lessicali: si segnalano in particolare i casi di Hugo Schuchardt (1842-1927), il grande glottologo sedentario che dalla sua sede accademica di Graz aveva messo in opera una rete di regolari contatti epistolari con i viaggiatori e missionari che fungevano da suoi raccoglitori di informazioni linguistiche sul terreno,<sup>1</sup> e del semitista Marcel Cohen (1884-1974), la cui ricca collezione di resoconti di viaggio in paesi di lingua semitica o cuscitica, molti dei quali arricchiti delle sue postille manoscritte, adorna oggi gli scaffali dell'Institut d'Études sémitiques del Collège de France.<sup>2</sup> In Italia è stata soprattutto la perspicacia di Giorgio Raimondo Cardona (1943-1988), pioniere in questo come in molti altri ambiti della sua versatile e copiosa attività, a segnalare l'importanza dei dati linguistici della letteratura odepórica nel quadro di un approccio etnolinguistico di ampie pro-

---

<sup>1</sup> Di questo reca abbondante testimonianza l'eccellente catalogo – ordinato per corrispondenti, tematiche, pertinenza geografica e linguistica – del *Nachlass* epistolare di Schuchardt conservato nella biblioteca universitaria di Graz (Wolf, 1993).

<sup>2</sup> Come è noto, nelle sue capitali ricerche di linguistica neoetiopica Marcel Cohen fece largamente ricorso ai documenti linguistici riportati dai viaggiatori: per limitarmi agli esempi più salienti, ricorderò solo i casi dei materiali di James Bruce (1730-1794) per il gafat, di Antoine Thompson d'Abbadie (1810-1897) per il guraghè e di Ulrich Jasper Seetzen (1767-1811) per l'argobba messi a profitto in M. Cohen, 1931, pp. vi-x, 60-81, 185-89, 364-66.

spettive.<sup>3</sup> Su questa via è stato proficuamente seguito, tra gli altri, da Marco Mancini, attento a vagliare gli esotismi lessicali e le testimonianze sociolinguistiche registrate da autori italiani, soprattutto nelle scritture di viaggio di età umanistica.<sup>4</sup>

Per l'area semitofona, la letteratura odeporica non è stata ancora pienamente riconosciuta nel suo valore documentario,<sup>5</sup> che si limita a conferire maggiore profondità diacronica a storie linguistiche per cui abbondi la documentazione diretta, ma assume importanza primaria nei casi in cui l'indagine diretta sul terreno non sia possibile oppure ci attesti solo una dimensione cronologica molto recente. La regione di gran lunga privilegiata per abbondanza di documentazione è senza dubbio la Palestina, per cui sono già stati oggetto di analisi linguistica gli *specimina* lessicali in arabo parlato registrati nelle relazioni di viaggiatori e pellegrini del XV e XVI secolo,<sup>6</sup> in particolare il non sempre attendibile Arnold von Harff (1496-98),<sup>7</sup> e soprattutto le ben più copiose e circostanziate testimonianze dei viaggiatori europei del XIX secolo, il cui scrutinio critico da parte del compianto collega Rafael Talmon (2004) rappresenta un modello che vale la pena di estendere anche ad altre aree ed epoche. Al di fuori della Palestina, la macroregione arabofona per cui negli ultimi anni si sono più studiati in chiave linguistica i registi dei viaggiatori occidentali è stata la Penisola arabica. Rispetto allo Yemen, oggetto da secoli di una ricca letteratura odeporica, sono state specillate le notizie lessicali – soprattutto in materia di fitonimi – riportate dalla spedizione danese degli anni 1761-1767,<sup>8</sup> di cui fu unico testimone superstite il tedesco Carsten Niebuhr (1733-1815),<sup>9</sup> e nei diari di viaggio dell'epigrafista austriaco Eduard Glaser (1855-

<sup>3</sup> Accanto al saggio programmatico di Cardona (1986) mette conto ricordare almeno il suo superbo indice ragionato alla versione toscana del *Milione* di Marco Polo.

<sup>4</sup> Mancini, 1992, e vari studi successivi.

<sup>5</sup> Tanto che non è inclusa tra le fonti per la dialettologia araba elencate nella peraltro eccellente rassegna di Vicente, 2005; neppure il magnifico atlante onomasiologico messo in cantiere negli ultimi anni da Peter Behnstedt e Manfred Woidich (= *WAD*), che attinge a fonti abitualmente poco frequentate dai dialettologi del neoarabo quali i siti internet, fa ricorso più che sporadico alle scritture di viaggio.

<sup>6</sup> Grotzfeld, 1995, ma molti altri documenti di questo tipo – di cui manca tuttora un elenco completo – rimangono in attesa di un adeguato scrutinio linguistico.

<sup>7</sup> Beckers, 1985; Brall-Tuchel e Reichert, 2008, e ultimamente Bjørnsø, 2011.

<sup>8</sup> Storia della spedizione e riferimenti bibliografici essenziali in Pfullmann, 2001, pp. 308-15, e *passim*.

<sup>9</sup> I risultati lessicologici della spedizione sono vagliati in Provençal, 2002.

1908),<sup>10</sup> e infine il colorito *unicum* rappresentato dalla potenzialmente assai preziosa messe di inserti in arabo – collocati nel discorso diretto così da accreditare quasi un'impressione di “registrazione fonografica” (secondo la felice espressione di Cardona)<sup>11</sup> – del celebre *Itinerario* (Roma, 1510) dell'avventuriero bolognese Ludovico di Vartema, avvincente, se pure in buona parte fittizio, resoconto di un'esperienza di viaggio che spazia da Venezia alle Molucche, passando per il Levante, la Penisola arabica, l'Etiopia, la Persia, l'India e la Malesia. Nei suoi spezzoni di arabo parlato si è voluto vedere la testimonianza addirittura di un pidgin a base araba corrente in Arabia meridionale nel XVI secolo: se questa ipotesi di Giulio Soravia, 1991, non ha trovato molto credito, parendo preferibile interpretare l'arabo vartemiano come la fossilizzazione di una varietà d'apprendimento o interlingua,<sup>12</sup> l'interesse tipologico di questa forma di arabo, di rarissima attestazione, rimane innegabile, e rafforza la fama di acuto osservatore della realtà linguistica “altra” già guadagnata a Vartema dalla sua celebre descrizione dei suoni avulsivi delle lingue bantu, da lui uditi durante uno scalo in Mozambico sulla via del ritorno in Europa.<sup>13</sup> Sono però in primo luogo le testimonianze di arabo beduino dell'Arabia centrale, soprattutto del tipo che oggi si definisce *naǧdī*,<sup>14</sup> riportate dai viaggiatori europei del XIX e primo XX secolo che hanno suscitato l'interesse dei dialettologi dell'arabo: mentre Heikki Palva, 1997, ha operato uno scandaglio rappresentativo delle notizie linguistiche riportate da viaggiatori in Arabia centrale, concentrandosi sui diari postumi in svedese del suo compatriota finlandese Georg Augustus Wallin (1811-1852), lo scrivente si è sforzato di argomentare l'attendibilità, finora perlopiù misconosciuta, di almeno una parte del lessico arabo *naǧdī* riconoscibile nel glossario, a cura di Michel Jan de Goeje (1836-1909), grande conoscitore dell'arabo classico piuttosto che delle parlate beduine, che accompagna i monumentali *Travels in Arabia Deserta* (1888, 1921<sup>3</sup>) di Charles Montague Doughty (1843-1926).<sup>15</sup>

Moltissimo lavoro rimane tuttavia ancora da svolgere, non soltanto nella ricognizione delle relazioni di viaggio potenzialmente più interessanti (obiet-

---

<sup>10</sup> Questo prezioso materiale è scrupolosamente censito e interpretato nel glossario di Behnstedt, 1993.

<sup>11</sup> Cardona, 1986, p. 310.

<sup>12</sup> Si vedano in particolare le considerazioni di Mancini, 1992, pp. 128-33, e Contini, 1996.

<sup>13</sup> Riferimenti in Contini, 1996, p. 149 e n. 18.

<sup>14</sup> Per cui il punto di riferimento imprescindibile è la monografia di Ingham, 1994.

<sup>15</sup> Contini, 2010, 2011.

tivo facilitato per l'Arabia dalla disponibilità di bibliografie specifiche e di repertori suggestivi come il recente *Durch Wüste und Steppe. Entdeckerlexikon arabische Halbinsel* di Uwe Pfullmann), ma soprattutto nel vaglio dell'attendibilità delle loro testimonianze per la ricostruzione di una storia linguistica per cui la nostra documentazione diretta è lacunosa o addirittura del tutto assente: solo l'esame della competenza linguistica dei diversi autori, raramente linguisti di professione, arabisti o semitisti, più spesso viaggiatori, tanto entusiasti delle culture con cui entravano in contatto quanto sprovvisti degli strumenti euristici per comprenderle, o anche solo per acquisirne le produzioni linguistiche. Solo uno scrupoloso caso per caso potrà dunque limitare il rischio di dare credito a testimonianze dubbie e di sovrainterpretare il risultato del loro scandaglio.<sup>16</sup> Appunto allo scopo di recuperare materiali lessicali neosemitici potenzialmente preziosi dalla *Nebenüberlieferung* odeporea occidentale mi sono dedicato in questa sede a tre soli *case studies*, tra i molti possibili, di liste di vocaboli riportati nella copiosissima letteratura di viaggio che dobbiamo alla penna di uno dei più celebri – e famosamente *politically incorrect* – viaggiatori britannici di età vittoriana, Richard Francis Burton.

## 2. Richard Francis Burton e le sue capacità di linguista

Per la maggior parte dei lettori il nome di Richard Francis Burton (1821-1890) è associato al suo viaggio alla Mecca nel 1853 travestito da pellegrino afgano o al suo sfortunato tentativo di esplorare le sorgenti del Nilo Bianco con John Hanning Speke tra il 1856 e il 1859: gli appassionati delle *1001 note* conosceranno almeno di fama la sua traduzione integrale – cioè ostentatamente licenziosa – di questo classico della novellistica orientale.<sup>17</sup>

Ma Burton (nel seguito: B.) è stato molto più di questo: per convincersene è sufficiente un semplice sguardo alla sua bibliografia (compilata famosamente da Nicholas Penzer nel 1923 e successivamente integrata soprattutto da James Casada e dal collezionista di *Burtoniana* Burke Casari)<sup>18</sup> oppure all'imponente schiera delle biografie di lui, in varie lingue, principalmente in inglese, a far seguito ai due massicci e tendenziosi tomi pubblicati dalla sua

<sup>16</sup> Opportune raccomandazioni di cautela nella valutazione di questi dati, soprattutto sul piano fonologico, hanno avanzato tra gli altri recentemente Woidich - Zack, 2009, pp. 48 s.

<sup>17</sup> Burton, 1885-88, e 1886-88; per la storia delle edizioni rinvio a Penzer, 1923, pp. 114-49; in italiano si veda la traduzione mirata delle sole note di antropologia sessuale in Burton, 2005.

<sup>18</sup> Casada, 1990, 1993; Casari, 1993.

vedova Isabel nel 1893, la migliore delle quali è forse il quasi altrettanto ingente *The tangled web* di Jon R. Godsall, 2006. La sua opera e la sua figura di avventuriero romantico hanno anche ispirato molteplici romanzi, ivi compreso un “giallo” per bibliofili (*The bookman's promise* di John Dunning, 2004), e almeno un film (*Mountains of the moon* di Bob Rafelson, 1990).

Un “medaglione” di quello che i suoi contemporanei britannici avevano soprannominato “Dirty Dick” o “Ruffian Dick” si può ricavare da una collana di alcune delle frasi più significative che gli dedica il recente compendio *Il viaggio in Oriente* dell’anglista dell’Università di Siena ed esperto di letteratura odepórica Attilio Brilli:

Per lo spirito d’avventura e il temperamento sanguigno, la visione imperialistica e la sterminata cultura, egli viene considerato dai contemporanei un personaggio di puro stampo elisabettiano. La sua stessa fisionomia ha qualcosa di inquietante, se al poeta esploratore Wilfrid Scawen Blunt il volto di Burton – deturpato sotto lo zigomo da un terribile colpo di zagaglia – appare il più “sinistro” che gli sia capitato di vedere, “oscuro, crudele, traditore, con gli occhi di un animale selvaggio.”<sup>19</sup>

Ancora, tre righe condensano la poliedricità della figura di B. e danno risalto al suo libro più riuscito (se pure non per me il più utile ai presenti fini):<sup>20</sup>

Nell’immensa produzione documentaria e narrativa di B. viaggiatore, avventuriero, linguista, traduttore, archeologo, diplomatico, antropologo, sessuologo ed erotomane, la relazione del pellegrinaggio a Medina e alla Mecca resta l’opera di maggior rilievo e quella che meglio, e più compiutamente di ogni altra, lo rappresenta.<sup>21</sup>

Sostiene infine Brilli:

[B.] per la prolificità della scrittura, e per l’ampio raggio e la perspicacia dello sguardo, è una sorta di Charles Dickens della letteratura di viaggio.<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Brilli, 2009, p. 65 e n. 15. L’iconografia vulgata di B. parrebbe giustificare questo giudizio di Blunt (1840-1922, anch’egli esploratore dell’Arabia centrale): il celebre ritratto di Frederick Leighton, riprodotto in molte delle biografie di B., ingentilisce alquanto l’effetto della cicatrice della ferita di Berbera, se pure non dissimula del tutto il suo sguardo di basilisco.

<sup>20</sup> Come vedremo, altri scritti, di molto minor valore narrativo e periegetico, di fatto illustrano meglio il contributo di B. alla nostra conoscenza del lessico arabo dialettale.

<sup>21</sup> Brilli, 2009, p. 277.

<sup>22</sup> Brilli, 2009, p. 83.

Quest'ultimo giudizio è certo calzante per il resoconto del viaggio alla Mecca, da cui sono tratti gli esempi che illustrano questa vivace vena descrittiva, e per pochi altri dei suoi libri degli anni 1850: in opere successive, però, i brani di B. di maggiore interesse antropologico sono spesso appesantiti da un accumulo di note erudite e di digressioni polemiche che compromettono sensibilmente l'amenità della lettura, senza peraltro intaccarne il valore documentario.

La pertinenza di B. agli studi linguistici si deve in primo luogo alla sua reputazione di essere stato uno dei *linguists* più dotati del XIX secolo: questo vale evidentemente nel senso di «poliglotta» espresso dal termine inglese, ma non sono mancati, tra gli amici e i biografi di B. (della categoria che spiriti più critici hanno soprannominato i *keepers of the flame*) coloro che hanno asserito la tesi che B. avesse anche le qualità di un professionista delle scienze del linguaggio, di un vero linguista, l'altro senso di *linguist*: avrebbe insomma posseduto, secondo la terminologia introdotta da Sylvain Aurox, talenti tanto *epilinguistici* quanto *metalinguistici*. È questa l'opinione, tra gli altri, del suo più giovane amico Archibald Henry Sayce (1845-1933), prolifico assiriologo ed egittologo, che fu per qualche anno professore di linguistica comparata a Oxford, e implicitamente anche dell'insigne specialista di storiografia linguistica Konrad Koerner, che ha incluso B. nel suo regesto biografico dei praticanti delle scienze del linguaggio.<sup>23</sup> La grande reputazione di poliglotta di B. è dovuta in primo luogo alla sua carriera al servizio della East India Company, dove aveva superato brillantemente gli esami di interprete in "hindustani" (hindi + urdu), sanscrito, bengali, gujarati, pashto, persiano e – a quel che egli stesso lasciò credere – di arabo. Negli anni successivi B. avrebbe appreso molte altre lingue asiatiche e africane, che venivano ad aggiungersi alle lingue classiche e alle principali europee (francese, tedesco, italiano, portoghese), che in parte praticava fin dall'adolescenza, passata in diversi paesi dell'Europa continentale oltre che in Inghilterra. Una sterminata serie di traduzioni letterarie dal sanscrito, dal latino, dall'italiano, e soprattutto dall'arabo, apparse negli anni della maturità e della vecchiaia aveva ulteriormente accresciuto la sua fama di conoscitore di lingue. B. stesso ha lasciato una celebre descrizione del suo metodo di apprendimento di una lingua (evidentemente, di una lingua già descritta), sperimentato fin dagli anni passati girovagando per diversi paesi europei al seguito dei suoi genitori, descrizione che merita di essere citata *in extenso*:

---

<sup>23</sup> Sayce, 1921; Koerner, 2008, p. 36b.

I got a simple grammar and vocabulary, marked out the forms and words which I knew were absolutely necessary, and learnt them by heart by carrying them in my pocket and looking over them at spare moments during the day. I never worked for more than a quarter of an hour at a time, for after that the brain lost its freshness. After learning some three hundred words, easily done in a week, I stumbled through some easy bookwork (one of the Gospels is the most comeat-able), and underlined every word that I wished to recollect, in order to read over my pencillings at least once a day. Having finished my volume, I then carefully worked up the grammar minutiae, and I then chose some other book whose subject most interested me. The neck of the language was now broken, and progress was rapid. If I came across a new sound like the Arabic ghayn, I trained my tongue to it by repeating it so many thousand times a day. When I read, I invariably read out loud, so that the ear might aid memory. I was delighted with the most difficult characters, Chinese and Cuneiform, because I felt that they impressed themselves more strongly upon the eye than the eternal Roman letters [...]. Whenever I conversed with anybody in a language that I was learning, I took the trouble to repeat their words inaudibly after them, and so to learn the trick of pronunciation and emphasis.<sup>24</sup>

Recentemente, però, la sua competenza di arabista, ammessa senza discussione persino dai denunciatori dei suoi pregiudizi etnocentrici di *Orientalist*, come Edward Said,<sup>25</sup> è stata revocata in dubbio da più parti, sia per quanto riguarda la sua conoscenza dell'arabo letterario e medio, che emerge in particolare dalla sua precitata, famosa traduzione delle *1001 notte*, per cui era stato accusato – già circa un secolo fa – di aver plagiato il suo concorrente John Paine, sia a proposito della sua padronanza dei dialetti neoarabi: a proposito di questa, Wilhelm Spitta (1853-1883) – insigne arabista tedesco residente al Cairo, autore di una ancora fondamentale grammatica del dialetto arabo locale [1880] – considerava l'arabo parlato di B. qualitativamente inferiore a quello del suo più giovane amico William Robertson Smith (1846-

---

<sup>24</sup> Cito dalla sezione autobiografica di B. incorporata in I. Burton, 1893, I, p. 114. Sulle competenze linguistiche di B. e sulla storia della loro acquisizione si veda soprattutto Godsall, 2008, pp. 33-36 e 41 (lingue indiane), 44 (persiano), 61-65 (articoli linguistici giovanili sul pashto e sul baloci), 113 (somalo), 128-29 (hararino), 202 (lingue amerindiane degli Stati Uniti), 248 (lingue del Dahomey) e *passim*. B. è incluso tra gli iperpoliglotti del passato discussi ultimamente da Michael Erard, 2012, p. 47 e n. \*, e *passim*, che rileva però che egli non sembra aver controllato contemporaneamente “le 29 lingue e gli 11 dialetti” di cui gli (o meglio: si) era accreditata la conoscenza. Mi è finora rimasto inaccessibile il saggio di James Milton, “The lessons of excellence: Sir Richard Francis Burton and language learning”, in *The Linguist*, 40/5, 2001, pp. 135-39.

<sup>25</sup> Said, 1979, pp. 190-96 e *passim*.

1894), il quale per parte sua raccontava con un certo compiacimento che, durante un viaggio con B. nel deserto occidentale dell'Egitto nel 1880, la loro guida beduina avrebbe detto al suo *šayḥ* "Non parlare con quello grosso [B. era alto 1,80 m. e largo come un armadio], il piccoletto [WRS, 1,60 m.] capisce la nostra lingua molto meglio!".<sup>26</sup> Non ho competenza sufficiente per giudicare sul piano linguistico la famosa – e famigerata – versione burtoniana delle *1001 notte*,<sup>27</sup> ma tenterò di valutare la sua conoscenza dell'arabo dialettale, sulla base di uno spoglio quasi esaustivo delle osservazioni linguistiche disseminate da B. nei suoi resoconti di viaggio in regioni arabofone, e anche alla luce dei dati che egli fornisce su altre lingue semitiche moderne, nonché della consultazione del catalogo dei superstiti libri da lui posseduti compilato da Jean Kirkpatrick (1978), al fine di rintracciarvi la presenza di opere di linguistica semitica e generale: sono tuttavia consapevole che soltanto l'ispezione diretta dei quasi 2700 volumi della sua biblioteca sfuggiti alla distruzione o alla dispersione e oggi conservati nel fondo Burton della Huntington Library di San Marino in California potrebbe rivelare importanti appunti di lettura autografi, come quelli di cui è stato possibile trarre partito nel dibattito recente su altri aspetti della sua opera.<sup>28</sup>

In questa occasione mi limiterò a passare in rassegna molto rapidamente soprattutto i materiali di natura lessicale offerti da B. sul hararino (neoetiopico meridionale) e sul neoaramaico di Ma'lūla, nonché una scelta solo rappresentativa delle sue osservazioni su due varietà di arabo dialettale.

### 3. La prima descrizione del hararino

Il merito maggiore di B. per la linguistica semitica si può riconoscere nel suo essere stato il primo a fornire (in un'appendice – spesso omessa nelle ristampe – di *First footsteps in East Africa*, 1856) una descrizione grammatica-

<sup>26</sup> Senza pretesa di completezza, si vedano almeno Godsall, 1993; Thrower, 1995 (aneddotti di Spitta e Smith); Irwin, 2007, pp. 177 s.; Godsall, 2008, pp. 23 ss., 79 s., 129 e *passim*.

<sup>27</sup> Di cui il fortunato *companion* di Irwin, 2005<sup>2</sup>, pp. 28-36, ha dato un giudizio piuttosto severo: una "distinctly unattractive translation", "an omnium gatherum translation", basata su una collazione acritica di una congerie eterogenea di testi a stampa e di manoscritti arabi, eseguita non senza errori ed sperando una traslitterazione dell'arabo che pare oggi arcaica e farragginosa.

<sup>28</sup> Si veda in particolare Jutzi, 1993b, che computa a ca. 6000 il numero di libri che B. aveva a Trieste: oltre metà mancherebbero dunque all'appello.



le [B., 1856, pp. 511-30 (= B., 1894, II, pp. 151-65)] e un glossario piuttosto consistente [B., 1856, pp. 536-82 (= B., 1894, II, pp. 170-205)], come pure pochi brevi “testi di lingua” [qualche frase e dialogo e una canzone, in trascrizione e traduzione inglese: B., 1856, pp. 531-33 (= B., 1894, II, pp. 166-69)],<sup>29</sup> della varietà etiosemitica dell’emirato islamico di Harar, che egli visitò in modo frettoloso nel corso dell’inverno 1854-55, dando prova di un coraggio e di uno spirito d’osservazione veramente notevoli. Questo importante contributo è stato tuttavia nel seguito spesso trascurato, se non addirittura del tutto dimenticato. È questo il caso – va detto, piuttosto paradossale – persino dell’articolo che Jon Abbink ha dedicato a Burton nella nuova, autorevole *Encyclopaedia Aethiopica* in corso di finalizzazione ad Amburgo: il suo viaggio a Harar è certo menzionato, come pure l’omaggio reso dai successori di B. nello studio di Harar alla sua accurata descrizione della città, ma non una parola sul primo profilo della lingua che a lui si deve.<sup>30</sup>

I professionisti della linguistica etiosemitica, peraltro, a partire da Franz Praetorius, 1869, hanno tenuto conto del lavoro pionieristico di B., ma i nuovi materiali testuali e lessicali procurati successivamente soprattutto da Philipp Paulitschke, 1886 e 1888, Luigi Robecchi-Bricchetti, 1890-96, François Marie Casimir Mondon-Vidailhet, 1901-02, e Carlo Conti Rossini, 1919, tutti riediti con un importante commento linguistico da Enno Littmann, 1922, hanno consentito progressi decisivi nello studio del hararino, segnato da numerosi studi, di cui mi limiterò a enumerare qui le tappe fondamentali: le *Études d'éthiopien méridional* di Marcel Cohen, 1931; *La lingua e la storia di Harar* di Enrico Cerulli, 1936; *The verb in Harari*, 1958; e l'*Etymological dictionary of Harari*, 1963, di Wolf Leslau (1906-2006), fino ai lavori più recenti di Ewald Wagner, di cui basterà qui ricordare l’eccellente sintesi grammaticale nel volume *Semitic languages* diretto da Robert Hetzron, 1997, e il grande repertorio bibliografico (2003), che registra tanto i contributi di B. quanto gli studi principali sul suo viaggio d’esplorazione presso il temibile emiro Aḥmad b. Abī Bakr e il suo *gārād* (capo tribale) Adan.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Nella bibliografia etiosemitica di Leslau, 1965, sono rispettivamente i lemmi 1579, 1613 e 1622.

<sup>30</sup> Abbink, 2003, p. 649. Non condivide invece questa omissione, come vedremo, il più recente profilo del hararino stilato da Ewald Wagner, 2011.

<sup>31</sup> Wagner, 2003, pp. 606a, 605b. A questo repertorio si rinvia per brevità anche per le coordinate bibliografiche degli studi suelencati.

Va subito precisato che questa opera di pioniere fu realizzata in condizioni di estrema difficoltà: in tre giorni soltanto, durante una tappa – sui monti Girhi – del suo viaggio di ritorno da Harar verso la costa. B. lavorò con 3 informatori: «un cittadino di Harar bandito dalla città» (rimasto anonimo), l'anziano beduino Sa'id Wal e l'eloquente poeta somalo Ali Sha'ir; in seguito rivede i suoi appunti ad Aden con l'aiuto dell'amico tenente Edward Dansey (1824-1859, assistente del Political Agent britannico locale e reputato essere un «talented linguist»)<sup>32</sup> e del somalo Farih Dibani. In verità, B. non identificò il hararino come una lingua semitica indipendente, ma piuttosto come «semi-semitica», sottolineandone la componente cuscitica oromo che vi convive con l'araba. La descrizione grammaticale di B. è inoltre compromessa dal fatto che, fuorviato dai suoi informatori (almeno uno dei quali, come si è visto, non era madrelingua), non riconobbe diversi aspetti della morfologia, soprattutto verbale (p.es. i diversi tipi verbali identificati dalla vocale che segue la prima consonante radicale, il ricco sistema di derivazione, l'espressione del passivo e l'assenza di un vero participio, sostituito da una frase relativa): è con ogni probabilità per queste ragioni che Leslau, nell'introduzione al suo dizionario etimologico del hararino, richiama gli *specimina* testuali e lessicali di B., ma non il suo schizzo grammaticale.<sup>33</sup>

Se i testi registrati da B. nelle circostanze malagevoli che abbiamo appena evocato hanno dovuto essere rivisti in profondità da Littmann prima di essere utilizzabili, il suo glossario invece riveste ancora oggi notevole interesse per ricostruire il suo metodo d'inchiesta. Guidato dal suo istinto di antropologo avveduto (fu tra l'altro uno dei fondatori nel 1862 della Anthropological Society di Londra), B. scelse il suo elenco lessicale inglese-hararino – d'impianto evidentemente onomasiologico – tenendo in considerazione gli ambiti semantici principali di quello che i linguisti non meno degli etnologi chiamano il "lessico fondamentale". Una modicissima scelta di 30 voci (limitata alle lettere A – C) sarà sufficiente a mostrare la tipologia semantica e la qualità dei suoi prelievi lessicali: aggiungo per ogni termine la forma corrente nel dizionario di Leslau (1963, qui = L + numero di pagina), fondato su una specifica inchiesta di campo e su decenni di pratica della linguistica etiopica:

<sup>32</sup> Godsall, 2008, p. 478, n. 22, riferisce che Dansey era interprete qualificato per lo hindustani, il mahrati e il persiano: si può presumere che, di stanza nel centro principale dello Yemen meridionale, parlasse anche l'arabo.

<sup>33</sup> Leslau, 1963, pp. 1-2.

Abode .....	Gár .....	<i>gār</i> L73
Above .....	Lá'ay .....	<i>lā'ay, lāy</i> L98
Adulterer.....	Fásik (A.) .....	cfr. <i>fisqi</i> 'corruption' L65
Age .....	Umrí (A.) .....	<i>umri</i> L26
All.....	Jammí.....	<i>ǧammi</i> ' L78
Always.....	Dáime (A.) .....	<i>dā'im</i> L52
Amir's wife.....	Gísti .....	<i>ǧīsti</i> 'mistress of the house, lady, queen' L76
Ancient .....	Rágá, <i>fem.</i> Rágít .....	<i>rāga, fem. rāgīt</i> 'old (man, object)' L133
Answer.....	Jawáb (A.).....	<i>ǧāwāb</i> 'answer, letter' L78
Ant (black).....	Chúch.....	<i>čūč</i> 'small black ant' L50
– (white).....	Kaynhúr .....	<i>qañhūr</i> 'kind of red ant' L127
Aunt (maternal).....	Ikhistá .....	<i>axista</i> L24
Axe .....	Kalká, <i>pl.</i> Kalkásh.....	<i>kalka</i> L92
Basket .....	Mudái <i>mudāy</i> ..	'kind of basket with conical cover' L103
Beard.....	Daban.....	<i>dābān</i> 'chin, beard, beard and whiskers' L53
Bird .....	Úf, <i>plur.</i> Úfásh.....	<i>ūf</i> L20
Black.....	Táy .....	<i>tāy</i> L157
Boat.....	Za'imah (A.) .....	<i>saḥīma</i> L138 <sup>34</sup>
Boy (son) .....	Lijjay.....	<i>liǧi</i> L99
Bread.....	'Ukhát .....	<i>uxāt</i> 'flat bread' L24
Bull .....	Bará.....	<i>bāra, ba'ara</i> 'ox, bull' L44
Cat.....	Adúrrú, Adan (?).....	<i>adurru, adān</i> L19
Charcoal.....	Kasal .....	<i>kāsāl</i> L95
Circumcision.....	Absum.....	<i>absum</i> L17
Climb, <i>v.</i> .....	Isal.....	<i>asāla</i> 'climb, ascend, go up' L33
Clouds.....	Dánah.....	<i>dāna</i> L57
Cooking-pot (earthen).....	Makáto .....	<i>māqātu</i> 'pot of clay' L110
Cow.....	Lám .....	<i>lām</i> L100
Crepitus.....	Fas (A.) .....	<i>fās</i> 'fart' (n.) L65
Cup .....	Geb.....	<i>gēb</i> 'jar of clay serving for drinking' L67

Come si vede, malgrado i suoi errori di trascrizione – dovuti a un'imperfetta analisi fonologica, oltre che morfologica, di quella varietà neoetiopica meridionale – il glossario di B. dava già una buona idea del patrimonio lessicale della lingua, e si sforzava inoltre di identificare i prestiti arabi (marcati con l'abbreviazione «A.» nel suo elenco), un compito che assolse in modo ri-

<sup>34</sup> Leslau respinge però un'etimologia araba del termine.

spettabile, persino in confronto con Leslau, che avrebbe fatto dell'analisi degli arabismi in neoetiopico uno dei suoi cavalli di battaglia.<sup>35</sup>

Inoltre, B. non ignorava l'esistenza di una letteratura hararina scritta in caratteri arabi (lo «hararino antico», poi analizzato da Cerulli e Wagner)<sup>36</sup> e aveva apprezzato la sofisticata tradizione poetica orale della lingua, «with rules of eloquence and a poetry cultivated after the canons of rhythm and rhyme».

Tutto considerato, si rimane oggi ammirati dei risultati – almeno sul piano lessicale – del lavoro di descrizione sul terreno di una lingua per lui del tutto nuova che B. riuscì ad effettuare in un lasso di tempo così esiguo: era la prima prova di un talento di amatore della linguistica neosemitica che, come si cercherà di mostrare qui, non sarebbe rimasto inattivo nel seguito della sua carriera di viaggiatore e di scrittore.

#### 4. *Brevi campioni del neoaramaico di Ma'lūla.*

In occasione di un viaggio sui monti dell'Anti-Libano in compagnia della moglie Isabel e del loro giovane amico Charles Tyrwhitt Drake (1846-1874), all'epoca del suo consolato a Damasco (ottobre 1869-agosto 1871),<sup>37</sup> B. visitò Ma'lūla (da lui trascritto <Ma'alūlah>) il 26 settembre 1870: il suo interesse fu attratto soprattutto dalle antichità cristiane del villaggio e dei suoi dintorni (come dell'altopiano del Qalamūn nel suo complesso), ma non mancò di soffermarsi anche sul «debased Arabo-Syriac» locale:

a) B. formula, secondo la sua abitudine, notazioni impressionistiche sulla lingua del luogo e sul suo rapporto con l'arabo siriano (nel seguito: ArSir): a suo dire, le parole sarebbero pronunciate in modo «evidently harsher than the corresponding Arabic», e mostrerebbero la caratteristica del «meeting of two quiescent consonants», così contrario all'arabo coranico e così tipico dell'a-

<sup>35</sup> Si vedano i saggi riuniti in Leslau, 1990.

<sup>36</sup> Wagner, 2011, p. 1258, rileva che B., 1894, pp. 163-65, è il più antico testimone della presenza di tratti del hararino moderno nel 1855, quando ancora si scriveva in hararino antico (anche se B. non accenna esplicitamente a questa situazione di diglossia).

<sup>37</sup> Rinvio a Burton - Drake, 1872, pp. 264 ss., fonte di tutti i dati qui discussi: il libro è una congerie piuttosto disordinata di impressioni di viaggio e saggi monografici di varia ampiezza e tematica compilati dai tre compagni di via, ma la sezione che ci interessa in questa sede è chiaramente opera di Burton. La controversa vicenda del soggiorno di Burton in Siria, conclusosi con un richiamo in patria che rappresentò un'insormontabile ipoteca sul prosieguo della sua carriera presso il Foreign Office, è efficacemente riepilogata da Godsall (2008, pp. 284-304), con ampia documentazione d'archivio.

rabo levantino, esemplificato da <'Bráhím> per <'Ibráhím>, fenomeno che si osserva più chiaramente quando esso «first strikes the ear of the Arabist landing in Bayrut». La seconda osservazione parrebbe alludere, in modo per la verità non proprio limpido, al fenomeno dell'elisione delle vocali brevi pretoniche in sillaba aperta, che contrassegna una parte delle varietà arabe del Qalamūn.<sup>38</sup>

b) Stila un breve elenco di parole in neoaramaico occidentale (nel seguito: nAOcc) e dei loro paralleli in ArSir, che – anche in assenza di un dizionario esteso della lingua<sup>39</sup> – si prestano a una comparazione con quel che attualmente si conosce del lessico nAOcc sulla base dei lavori di G. Bergsträsser, S. Reich, A. Spitaler, C. Correll e soprattutto dello stesso Arnold:

1. 'the sea' ..... <Bohr> ..... <Bahr>
2. 'a tank' ..... <Bohrata> ..... <Buhayrah, Birkah>
3. 'a monastery' ..... <Dayrá> ..... <Dayr>
4. 'a walnut tree' ..... <Ghauzta> ..... <Jauzeh>
5. 'a horse' ..... <Hosoná> ..... <Hosan>
6. 'an ass' ..... <Humúra> ..... <Himár>
7. 'white' <Huwwa> ..... <Howareh> ..... 'chalk'
8. 'bread' ..... <Lahmah> ..... <Lahm> 'flesh'
9. 'a house' ..... <Paytá> ..... <Bayt>
10. 'a tall fort-like rock' ..... <Shinna>
11. 'tree' ..... <S'jartá> ..... <Shajar>, Syrian <Sajar><sup>40</sup>
12. 'snow' ..... <Tsalja> ..... <Talj>
13. 'a mulberry tree' ..... <Tutshá> ..... <Tut>
14. 'a mountain' ..... <Torá> ..... <Tur>

Questa breve campionatura lessicale suscita i seguenti rilievi comparativi:

1: cfr. nAOcc *baḥra* 'mare' (Arnold, 2006, p. 78). – 2: 'bacino, vasca': cfr. nAOcc *baḥrta* 'Wasserbassin im Hof des Hauses' (Bergsträsser, 1921, p. 11). – 3: cfr. nAOcc *dayra* 'convento' (Arnold, 2006, p. 80). – 4: cfr. nAOcc

<sup>38</sup> Come risulta dalle eccellenti carte linguistiche degli specialisti dell'area, Werner Arnold e Peter Behnstedt, 1993, nrr. 20 e 23.

<sup>39</sup> Il dizionario neoaramaico occidentale di Werner Arnold è ormai prossimo alla pubblicazione nella collana "Semitica Viva".

<sup>40</sup> B. osserva qui, a proposito dell'alternanza tra š e s in ArSir: "upon the same principle which makes some of us prefer 'srimp' to 'shrimp'".

*ḡauza* ‘albero di noce’, *ḡauzō* ‘noci’ (Bergsträsser, 1921, p. 32), ArSir *žōze*. – 5: cfr. nAOcc *ḥṣōna* ‘cavallo’ (Bergsträsser, 1921, p. 41), < ArSir *ḥṣān*. – 6: cfr. nAOcc *ḥmōra* ‘asino’ (Arnold, 2006, p. 83), < ArSir *ḥmār*. – 7: cfr. nAOcc *ḥuwwar* ‘bianco’ (Arnold, 2006, p. 84), ArSir. *ḥawwāre* ‘bâton de craie’ (Denizeau, 1960, p. 128). – 8: cfr. nAOcc *leḥma* ‘pane’ (Bergsträsser, p. 1921, p. 53), di etimologia aramaica, vs il prestito arabo dalla stessa radice *lahḥōma* ‘macellaio’. – 9: cfr. nAOcc *payta*, *bayta* (Ğubb ‘Adīn) ‘casa’ (Arnold, 2006, p. 89). – 10: ‘una grande roccia che somiglia a una fortezza’: cfr. nAOcc *šenna* ‘dente’, ‘roccia’ (Bergsträsser, 1921, p. 91), certo per estensione metaforica dall’ambito corporeo al geomorfologico, fenomeno ben noto in etnolinguistica.<sup>41</sup> – 11: cfr. nAOcc *sažrta* ‘albero’ (Bergsträsser, 1921, p. 83). – 12: la voce manca nella letteratura lessicologica disponibile: si potrebbe ricostruire qualcosa come \**čalž* ‘neve’; il collega Arnold (comunicazione del 26.9.2010) mi informa tuttavia che il termine corrente per ‘neve’ in neoaramaico di Ma‘lūla è oggi *pelka*. – 13: cfr. nAOcc *tūtča* ‘pianta di gelso’, coll. *tūta* (Bergsträsser, 1921, p. 103, < aram. *tūta*), ArSir *tūt* ‘piante di gelso; more di gelso’ (coll.), *tūte* ‘gelso’ (sing.). – 14: cfr. nAOcc *tūra* ‘monte’ (Bergsträsser, 1921, p. 99), arabo levantino *tūr* ‘monte’ negli oronimi di origine aramaica, p.es. il libanese *Žabal Tūra* (con rideterminazione tautologica sul tipo del siciliano *Mongibello*).<sup>42</sup>

Si tratta molto probabilmente dei primi dati lessicali pubblicati sul neoaramaico occidentale in lingua inglese, se non in qualsiasi lingua,<sup>43</sup> benché il loro numero esiguo e la loro tipologia piuttosto fortuita ci sembrino nel complesso deludenti se comparati con le informazioni offerte da B. sedici anni prima per il hararino. A parte l’imprecisione nella grafia delle consonanti enfatiche e gutturali, come pure la difettosa notazione delle spiranti dentali, ab-

<sup>41</sup> Cardona, 2006, pp. 90-92, con esempi da lingue amerindiane.

<sup>42</sup> Wild, 1973, p. 159.

<sup>43</sup> I materiali molto più importanti (in particolare 26 racconti popolari) raccolti da Eugen Prym e Albert Socin già nel 1871 sarebbero stati pubblicati da Bergsträsser solo nel 1915: soltanto un rapporto epistolare di Prym al suo maestro H.L. Fleischer (1871), pubblicato sull’organo della Deutsche Morgenländische Gesellschaft da lui presieduta, annunciò questa attività, di cui B. – che pendolava tra la sua sede consolare di Damasco e il suo *buen retiro* montano di Bludān – può ben essere rimasto all’oscuro, come ancora al momento della pubblicazione del libro. Salvo mio errore, i viaggiatori che l’avevano preceduto nel Qalamūn passati in rassegna da Nasrallah, 1944, non riportano simili elenchi lessicali. Sull’utilità delle osservazioni linguistiche dei viaggiatori più recenti nella regione mi permetto di rinviare al mio articolo (2006) sulla miscellanea per Luigi Serra.

bastanza normale nella letteratura odepica dell'epoca, tuttavia, la maggior parte delle forme di B. risultano corrette (al nr. 7, l'omissione della *-r* finale è probabilmente un semplice errore di stampa), e persino i rinvii ai paralleli semanticamente divergenti dell'arabo siriano ci paiono ancora tutto sommato rispettabili. Al nr. 12., B. si è sforzato di rendere con il digramma <ts> l'affricata /č/ che si ricostruisce in corrispondenza di un prestito arabo siriano iniziante con /t/-; al nr. 13. ha trascritto con il trigramma <tsh> il nesso consonantico /tč/ del nAOcc. Al nr. 8, B. si mostra consapevole della divaricazione semantica della radice LHM all'interno del semitico, con l'attribuire al nAOcc una presunta «Hebrew form», la cui analogia specifica con l'ebraico al di fuori del significato risiederebbe al più nella prima vocale (di cui peraltro B. non era consapevole, avendo registrato una [a]) della forma "segholata" *lehem* (ma lo stato costruito è *laḥm-*, come indica anche il corrispondente stato determinato in aramaico giudaico *laḥmā*). Al nr. 14, infine, B. allega addirittura una forma diffusa nella toponomastica siro-libanese per fornire un corrispondente etimologico dell'aram. *tūrā* 'monte'.

Nell'insieme, questa non pare oggi una cattiva prestazione per essere il risultato di un soggiorno di non più di qualche ora a Ma'lūla.

### 5. Burton e i dialetti neoarabi

Il debutto di B. nello studio dell'arabo a Oxford fu quanto meno bizzarro, secondo quanto riferisce egli stesso: ripudiato come allievo dal professore titolare di arabo,<sup>44</sup> B. avrebbe iniziato ad apprendere la lingua per conto proprio su una vecchia grammatica,<sup>45</sup> e solo il gentile intervento dell'eminente arabista spagnolo Don Pascual de Gayangos (1809-1897), in visita alla Bodleian Library, valse a informarlo che la direzione di scrittura araba procedeva da destra verso sinistra. Negli anni successivi, tuttavia, ormai al servizio della East India Company, B. aveva continuato a studiare l'arabo (senza dubbio, letterario) con un precettore indigeno (*munshi*) nel Gujarat,<sup>46</sup> prima di sottoporsi all'esame di interprete d'arabo per la East India Company nel 1854 ad

<sup>44</sup> Almeno questa parte dell'aneddoto sembra tuttavia spuria: cfr. Godsall, 2008, pp. 23-25, la biografia più attenta al progressivo ampliarsi delle competenze linguistiche di Burton.

<sup>45</sup> Potrebbe trattarsi della grammatica araba introduttiva di J.A. Richardson, 1811, espressamente destinata al personale della East India Company, che era presente nella biblioteca di Burton, come attesta Kirkpatrick, 1978, p. 42, nr. 551.

<sup>46</sup> Godsall, 2008, pp. 33-34.

Aden, prova che dal punto di vista amministrativo si risolse però in una bocciatura, come risulta dalle ricerche di Jon Godsall:<sup>47</sup> una verità imbarazzante che B. tenne celata con successo per tutta la vita.

È certo significativo che per il suo celebre viaggio alla Mecca nel 1853 B. – che aveva già dato prova in India di grande abilità nel travestirsi e passare per indigeno, nel corso di missioni segrete per il governo britannico<sup>48</sup> – abbia assunto l'identità di un pellegrino non già arabo, bensì afgano allevato in India. Molto probabilmente, la sua conoscenza dell'arabo dialettale, pur perfezionata nei suoi soggiorni in Egitto prima della partenza in battello per il porto di Yanbo' nel Ḥiḡāz, non era sufficiente a farsi passare per arabofono, nonostante la sua straordinaria capacità mnemonica e, per così dire, mimetica nella recitazione delle preghiere islamiche, delle decine di sure del Corano che conosceva a memoria e anche di parecchi racconti delle *1001 notte*, un talento di cui diede ripetute prove durante quasi 40 anni di suoi contatti con il mondo di lingua araba. Come si è accennato, venticinque anni dopo la sua spedizione alla Mecca gli arabisti europei al Cairo giudicavano l'arabo parlato di B. molto fluente, ma pronunciato con un pesante accento.

Nei suoi resoconti di viaggio in Arabia e in Africa orientale B. esprime spesso giudizi di portata dialettologica e sociolinguistica sulla lingua araba, soprattutto nel suo *Personal narrative of a pilgrimage to al-Madinah & Meccah* (1855-56), dove manifesta un atteggiamento piuttosto scettico verso alcuni miti linguistici correnti sull'arabo beduino: p.es.

The traveller in Arabia will always be told that some remote clan still produces mighty bards, and uses in conversation the terminal vowels of the classic tongue, but he will not believe these assertions till personally convinced of their truth. The Bada-wi dialect, however, though debased, is still, as of yore, purer than the language of the citizens. (B., 1855-56, II, p. 98, n. 2.)

---

<sup>47</sup> Godsall, 1993, pp. 348-51, e 2008, p. 129: nel 1854-55 il Bombay Examination Committee, presieduto dall'antico rivale e successivamente avversario di B., il capitano Christopher Palmer Rigby, ripudiò il giudizio favorevole della commissione di Aden, formata da due esperti molto stimati anche dagli arabisti accademici d'Europa, quali il capitano Robert Lambert Playfair (1828-1899, tra l'altro fornitore di materiali sudarabici antichi a William Wright, che li smistò a semitisti tedeschi) e il Rev. George Percy Badger (1815-1888), autore di *The Nestorians and their rituals* (London, 1852) e di un ancora utile, monumentale dizionario inglese-arabo (1881), incluso nella biblioteca di B. (Kirkpatrick, 1978, p. 40, nr. 518): cfr. Maier, 2011, pp. 133-34 e 184.

<sup>48</sup> Su B. "the Impersonator" si veda Kennedy, 2005, pp. 58-92, anche per la riproduzione (p. 66) del famoso ritratto di B. in vesti di beduino arabo.



B. è d'altronde perfettamente al corrente della situazione diglottica dell'arabo, che riassume come segue:

It is strange how travellers and linguists differ upon the subject of Arabic and its dialects. Niebuhr compares their relation to that of Provençal, Spanish, and Italian, whereas Lane declares the dialects to resemble each other more than those of some different countries in England. [...] But it must be remembered that the Arabs divide their spoken and even written language into two orders, the <Kálam Wáti> [= *kalām waṭī*], or vulgar tongue, sometimes employed in epistolary correspondence, and the <Nahwi> [= *kalām naḥwī*], or grammatical and classical language. Every man of education uses the former, and can use the latter. And the Koran is no more a model of Arabic (as is often assumed to be) than 'Paradise Lost' is of English. Inimitable, no man imitates them. (B., 1855-56, II, p. 235, n. 4.)

Questi due celebri brani, messi in rilievo anche da Heikki Palva nella sua rassegna delle osservazioni linguistiche degli esploratori dell'Arabia centrale nel XIX secolo,<sup>49</sup> non sono d'altra parte gli unici in cui B. abbia dato prova della sua sensibilità verso la situazione linguistica dell'arabo in Arabia centrale o settentrionale, anche nei suoi volumi – innegabilmente molto meno ricchi e seducenti del libro sul viaggio alla Mecca – dedicati (B., 1878 e 1879) ai suoi sfortunati tentativi nel 1877 e nel 1878 di rivitalizzare i giacimenti di minerali pregiati nel paese di «Midian» (cioè l'angolo più nord-occidentale della Penisola arabica, tra la Ḥismā e il Ḥiǧāz) a vantaggio del Khedivē d'Egitto Ismail I (che si sobbarcò l'ingente spesa dell'improbabile spedizione), e nel già citato libro a sei mani (scritto con sua moglie Isabel e con Charles Tyrwhitt Drake) sui suoi viaggi nella Siria centrale. Tre esempi basteranno:

- 1) il tribonimo <Ḥuwayṭāt>, sing. <Ḥuwayṭī> (la tribù del famoso emiro ʿAwda Abū Ṭāye, l'alleato di Lawrence d'Arabia) deriverebbe a suo dire da <Ḥuwayṭ>, diminutivo di <Ḥá'it> 'wall or inclosure, generally round a palm-orchard' (= ar.cl. *ḥāyit* 'muro') e avrebbe originariamente il significato di 'a man of the small walls' (B., 1878, p. 149, n. \*): quale che ne sia l'origine, che non sappiamo se B. abbia raccolto da uno dei suoi informanti midianiti, questa spiegazione paretimologica non è menzionata negli studi più recenti sul dialetto arabo degli Ḥwēṭāt, che si devono a Heikki Palva (2004);
- 2) la tribù paria dei <Hutaym> sarebbe caratterizzata da un «accento particolare» (di cui tuttavia B. non fornisce esempi!) nonché dall'uso

<sup>49</sup> Palva, 1997, pp. 227 e 229, cui si rimanda per una discussione più approfondita.

- di «certain peculiar words, as Harr! when donkey-driving» (B., 1879, p. 119);
- 3) il soggiorno di B. nel villaggio di Maqnā, sul lato sud-orientale del Golfo di 'Aqaba, fu troppo breve per consentirgli di accertare se il dialetto <Maknāwi> conservasse espressioni ignote alle tribù confinanti: tuttavia, «they appeared to speak the half-Fellah and half-Bedawi tongue of their neighbours» (B., 1878, p. 200, s. n. ++); in assenza di esemplificazione, questo tipo di rilievi generalizzanti e impressionistici, piuttosto frequenti negli scritti di B., evidentemente non è di grande aiuto ai dialettologi dell'arabo (se non come asserzione esplicita dell'assenza in questa varietà di arabo midianita – finora mai descritta *ex professo* – di ipotetici tratti di origine nabatea [B., 1879, p. 201 s.]), ma testimonia della sua costante attenzione ai fenomeni di variazione linguistica nei dialetti che incontrava.

A parte queste notazioni, gli scritti odeporeici di B. contengono in ogni caso una stupefacente ricchezza di dati lessicali, toponomastici e non di rado etimologici su diversi dialetti arabi, informazioni o interpretazioni che attendono ancora di essere sottoposte a un vaglio dialettologico sistematico. Il tono arrogante e ostentatamente antiaccademico adottato da B. nei suoi sfoggi d'erudizione,<sup>50</sup> certo non soltanto in questioni attinenti al linguaggio, non ha mancato di irritare i semitisti professionisti, in particolare gli specialisti dell'Arabia che non ci avevano mai messo piede, quali gli eminenti studiosi tedeschi Theodor Nöldeke (1836-1930) e Julius Wellhausen (1844-1918), come possiamo oggi constatare leggendo le lettere da loro scambiate con il già menzionato arabista scozzese William Robertson Smith, citate nella biografia che gli ha ultimamente dedicato Bernhard Maier.<sup>51</sup> Nonostante questo, la nostra conoscenza dell'arabo najdi dell'Arabia centrale, delle varietà del Midian e persino del dialetto di origine omanita parlato dai mercanti e dai coloni arabo-

<sup>50</sup> Un solo esempio sarà sufficiente: B. si permette di censurare Georg Wallin, forse il professionista di maggior talento che si sia interessato dei dialetti dell'Arabia centrale prima di Albert Socin, nei termini seguenti: «[Wallin] was an excellent traveller, hardy and temperate as a Bedawi; but he lacked the fine ear that distinguished Burckhardt» (B., 1878, p. 276, n. \*): l'implicazione era evidentemente che l'orecchio di chi formulava questo giudizio era ancora più fine!

<sup>51</sup> Maier, 2009, pp. 175-76 e *passim*; analoghi giudizi derogatori si ritrovano nella corrispondenza del già citato William Wright (1830-1890), principe dei filologi arabi e semitici britannici contemporanei di B.: cfr. Maier, 2011, pp. 72 s. e 343.

fonì di Zanzibar e della regione dei Grandi Laghi dell'Africa centrale esplorata da B. può ancora trarre partito dalle sue notazioni lessicali, talvolta problematiche, che vertono soprattutto sui nomi di piante e di animali, come pure su termini che designano elementi della geografia fisica, alimenti e capi d'abbigliamento. La selezione di vocaboli – tutti relativi all'arabo omanita / di Zanzibar (quello che B., 1872, p. 481, stigmatizza come «the grotesque Arabic of Oman»), tranne l'ultimo, tratto dall'arabo del Midian (< *The Gold-Mines of Midian*, 1878) – che presento qui intende solo esemplificare in via del tutto provvisoria i sondaggi che vado conducendo con intensità d'applicazione variabile da tre anni, con le loro possibili implicazioni etnografiche ed etnolinguistiche:

1. <akiba> 'ending' = «that private store... generally stolen from the master, and concealed for emergencies with cunning care» (B., 1860, p. 225);
2. <hishmat l'il gharib > «the guest-welcome, in the shape of a goat and a load of white rice» (B., 1860, p. 230);
3. <jamal el wahshí> 'giraffe', calcolato sullo swahili <ngamia ya muytu> "camel of the wild" (B., 1860, p. 175);
4. <johh> 'watermelon' (B., 1860, p. 148);
5. <junsal> 'pumpkin' (B., 1860, p. 149);
6. <khaymah> 'thin pole or ridge-tent' (B., 1860, p. 244);
7. <el kishshah> 'a narrow crest of hair like a cox's comb, from nape to brow' (B., 1860, p. 401);
8. <hubub> «lit. 'the blowing of wind', metaphorically 'possession'» (B., 1860, p. 506);
9. <Salib> «lit. 'cross' = 'a forked pole to which the neck and ankles [of a slave] are lashed'» (B., 1860, pp. 516 s.);
10. <Ghaut> 'a muddy run or clearing in the thicket of stiff grass which crossed the stream' (B., 1860, p. 278);
11. <jemal el-yáhúd>, lett. 'cammello degli ebrei', «large, dark, leathery grasshopper»: «some Bedouins apply 'Jews' Camel' to the chameleon, and call the grasshopper <himár el-banát> (ass of the girls) or <el-shaytan> (of Satan)» (B., 1878, p. 173 e n. \*).

Uno scandaglio abbastanza rapido della documentazione lessicologica corrente dà luogo ai seguenti riscontri:

1: piuttosto che la rad. 'QB 'punire' dell'arabo del Golfo (ArG) o il valore 'seguire, succedere' della stessa radice 'QB in ar. omanita e già in ar. classico, migliore puntello sul piano semantico sembra offrire l'arabo beduino degli 'Azāzmih del Negev, in cui è documentato 'agāb 'resto, residuo' (Shawarbah, 2011, p. 365). – 2: cfr. ArG *hišma* 'modesty, decency, conservativeness'

(Qafisheh, 2000, p. 139), e soprattutto l'arabo 'Azāzmih *haššām* 'to respect, to honour; to offer refreshments, food and drink to a guest' (Shawarbahm, 2011, p. 404), dove la seconda accezione del verbo mostra un'estensione semantica analoga a quella registrata da B. – 3: Nakano, 1994, p. 91, nr. 19.27, registra però solo *gráaf* per 'giraffa' in arabo di Zanzibar (ArZ). – 4: cfr. 'anguria' in ArG *ġiħħ* / *yihħ*, ArN(ajdi) *ġiħħ* (Brockett, 1985, p. 71; Holes, 2001, p. 83), ArZ ArG *guhħa* (Nakano, 1994, p. 15, nr. 3.32) e la corrispondente distribuzione del tipo *guhħ*, *yihħ* / *ġixx* in *WAD*, I, pp. 510-12 (carta 177). – 5: Nakano, 1994, p. 14, nr. 3.25, fornisce soltanto *bóobra* / *bóobar* per 'zucca', che richiama la forma *bōbar* segnalata – in alternanza con *gara* – da *WAD*, I, p. 477 (carta 163) per l'arabo del Golfo e omanita.<sup>52</sup> – 6: cfr. ArG *xēma* / *xīma* 'tenda' (Holes, 2001, p. 167): ma corrispondenti neoarabi dell'arabo classico *haymah* (che sembra denotare piuttosto 'capanna di frasche' che 'tenda') sono diffusi in tutto il mondo arabofono nell'accezione di 'tenda di stoffa', distribuzione esposta in dettaglio in *WAD*, II, pp. 58-61 (carta 197); senza riscontro esatto rimarrebbe peraltro la specificazione semantica riportata da Burton. – 7: cfr. ArG *kišša* 'capelli; tipica acconciatura maschile dell'Oman' (Holes, 2001, p. 459). – 8: Holes, 2001, pp. 538 s., registra soltanto il significato letterale del nome verbale *hbūb* 'soffiare del vento'. – 9: nei dizionari dell'arabo del Golfo si riporta solo il senso letterale : *ṣalīb* 'croce' (Qafisheh, 2000, p. 385). – 10: forse collegato etimologicamente all'arabo classico *ġayt* 'pluie abondante et qui s'étend aux environs; vegetation qui surgit à la suite d'une pluie abondante' (Kazimirski, 1860, p. 522a), arabo yemenita *ġawt* 'pioggia' (Behnstedt, 1996, pp. 915 s.). – 11: non ho potuto ritrovare le denominazioni metaforiche di questa specie di locusta nella – notoriamente non abbondante – letteratura lessicologica disponibile per l'arabo beduino del nord della Penisola.<sup>53</sup>

È ben possibile che una parte di questi vocaboli risultino in ultima analisi dei «ghost-words», ma in attesa di uno scrutinio più puntuale non si dovrà dare troppa importanza alla loro assenza nella strumentazione lessicologica disponibile per questo tipo di arabo: la consistente monografia di Carl Rein-

<sup>52</sup> Ringrazio l'amico Adriano Rossi per l'informazione che la forma <ĵunsal> di B. non trova riscontro nel lessico persiano e neppure nel baloci, lingua iranica rimasta per secoli in contatto con l'arabo omanita.

<sup>53</sup> Il repertorio di Behnstedt e Woidich non contempla una scheda onomasiologia per 'cavalletta' o 'locusta', mentre gli oltre 40 termini che designano il 'camaleonte' ivi censiti (*WAD*, I, pp. 371-73, carta 126) non includono la locuzione metaforica riportata da Burton.

hardt, 1894, è priva di glossario, quella assai più smilza di Jayakar, 1889, ha un indice lessicale molto elementare, e il volumetto di Nakano, 1994, sul lessico fondamentale dell'arabo di Zanzibar si fonda su un'inchiesta condotta in Giappone con un solo informante per un totale di 20 ore, circa 130 anni dopo la spedizione di Burton. Come si è visto, buona parte di queste voci risulta almeno plausibile se sottoposta a un'indagine comparativa.

Occasionalmente B. interveniva dalla sua sede consolare di Trieste (per cui Corinna Valentini, 1998, ha coniato l'icastica metafora «l'esilio del leone») per commentare i resoconti di viaggio dei suoi successori nell'esplorazione dell'Arabia, quali Charles Montague Doughty, di cui stigmatizzò tra l'altro gli errori di arabo con un'esibizione di *expertise* venata di malevolenza, che un libro capitale come *Travels in Arabia Deserta*, nonostante i suoi difetti, davvero non meritava.<sup>54</sup> B. era peraltro capace di generosità verso gli arabisti più giovani, purché disposti a riconoscere la sua propria eminenza in quanto conoscitore degli Arabi e dell'arabo: ne diede abbondantemente prova verso due orientalisti destinati a una morte precoce, il suo collaboratore per *Unexplored Syria* Charles Tyrwhitt-Drake e il Lord Almoner's Reader for Arabic di Cambridge, Edward H. Palmer (1840-1882),<sup>55</sup> assassinato dalle sue guide beduine nel deserto del Sinai durante una missione per il governo britannico.<sup>56</sup> Doughty aveva invece commesso il torto imperdonabile di non menzionare mai nel suo libro i resoconti di viaggio di B. alla Mecca e nel Midian.

È appena il caso di segnalare, infine, che le numerose osservazioni di B. sulle lingue africane non semitiche che incontrò nel corso dei suoi viaggi in Africa orientale e occidentale, soprattutto l'oromo / galla, il somalo e lo swahili, meriterebbero certamente un'attenta analisi da parte di uno specialista non meno dei suoi rilievi sull'arabo dialettale, benché in parte esse non eccedano la notazione superficiale o impressionistica.<sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> Burton, 1888; Tabachnik, 1993; Contini, 2011, p. 644 e n. 20, cui rinvio per ulteriori riferimenti alle diverse interpretazioni di questa *querelle*.

<sup>55</sup> Godsall, 2008, pp. 287 e nn. 20-21.

<sup>56</sup> Godsall, 2008, pp. 364-67.

<sup>57</sup> Si veda in particolare il racconto esilarante degli sforzi di B., 1860, pp. 406 s., per raccogliere i numerali di diverse lingue negro-africane tramite l'aiuto di un mercante arabofono, suscitando una reazione di scetticismo da parte di un altro informatore, incidente che gli richiamò alla memoria i commenti del suo precettore Abba Gregorios riportati da Hiob Ludolf nella sua *grammatica amarica* (1698). Il catalogo di Jean Kirkpatrick, 1978, pp. 37-39, include una

*A mo' di conclusione*

Durante la sua lunga carriera di esploratore, diplomatico e orientalista professionista, B. non si è occupato di altre lingue semitiche moderne. Sorprende un po' che, nonostante due diversi soggiorni nell'arcipelago, egli sembri non essersi mai interessato al maltese,<sup>58</sup> che probabilmente disdegnava considerandolo solo una versione corrotta dell'arabo. Circostanze politiche sfavorevoli gli impedirono di realizzare l'esplorazione del Ḥaḍramaut e del Mahra che aveva progettato in vista della compilazione di un "extensive vocabulary of the Mahri or Modern Himyaritic dialects", cioè delle lingue sudarabiche moderne, nell'ambito del programma del viaggio esplorativo in Arabia sud-orientale – raccogliendo la successione del finlandese Georg Wallin (scomparso pochi mesi prima) – da lui presentato alla Royal Geographical Society il 6 novembre 1852, prima di partire per la sua celebre spedizione alla Mecca.<sup>59</sup> Non conosco tracce dei suoi studi di amarico, tranne la menzione della presenza della grammatica di Isenberg<sup>60</sup> nei suoi bagagli in occasione della sua partenza per la Nile Expedition degli anni 1856-1859 con Speke.

Già nella registrazione e nella valutazione dei dati lessicali delle tre lingue che ho qui molto sommariamente presentato, tuttavia, risulta come B. abbia nutrito per tutta la sua carriera di viaggiatore e di scrittore un interesse molto vivo per le lingue semitiche parlate, non dissociato da una certa pratica di alcune metodologie delle scienze del linguaggio: da dilettante, senza dubbio, ma un dilettante avveduto e non ignaro di parte della letteratura tecnica.<sup>61</sup> Beninteso, è difficile superare lo stadio delle congetture per quanto concerne

---

quarantina di grammatiche e dizionari di lingue dell'Africa subsahariana, di egiziano e copto, e di varie lingue berbere.

<sup>58</sup> Burton, 1855-56, II, p. 450, menziona Malta, senza far cenno alla lingua semitica locale.

<sup>59</sup> Godsall, 2008, pp. 77-80. In effetti, Burton, 1855-56, II, p. 450, accenna alla popolazione indigena del Mahrah, ma non menziona le lingue semitiche parlate nella regione, peraltro già note ai dotti europei da almeno un quindicennio dagli scritti del diplomatico francese Fulgence Fresnel (1795-1855) e del viaggiatore inglese James Raymond Wellsted (1805-1842).

<sup>60</sup> K.W. Isenberg, *Grammar of the Amharic language*, London, the Church Missionary Society, 1842. Il volume non è peraltro censito in Kirkpatrick, 1978.

<sup>61</sup> Oltre 200 volumi di linguistica, generale e descrittiva degli idiomi dei molti paesi visitati o abitati da B., sono inclusi nel catalogo di Jean Kirkpatrick, 1978, pp. 36-48, ma molte altre opere sono citate o alluse (spesso in modo polemico) nei suoi scritti, senza rilevanza stringente con il tema di volta in volta trattato, a dimostrare curiosità costante per le scienze del linguaggio non meno che per le lingue.

la sua effettiva padronanza delle lingue parlate, ma il suo atteggiamento più o meno “scientifico” verso il neosemitico attende ancora di essere vagliato sulla base dell’analisi del suo trattamento dei problemi grammaticali e anche delle sue numerosissime ipotesi etimologiche: l’etimologia è una delle discipline linguistiche che B. ha più praticato, ed è forse la più pericolosa da affrontare per un dilettante. Sono compiti, in ogni caso, che debbo rinviare a indagini future.

Ben a ragione il principe dei burtonisti contemporanei James Casada affermava, 1993, pp. 139 s., che B. «as a linguist» rappresenti ancora «unplo-wed ground», ma molta ricerca ulteriore è ancora necessaria prima che si possa risolvere il quesito da lui posto in termini particolarmente incisivi: «Was B. a scholar of the first magnitude or rather a prolific dabbler who loved dabbling into footnotes?» Solo una serie di analisi mirate nei diversi ambiti scientifici praticati da B. potrà mostrare quanto fosse solida la “sterminata cultura” che gli attribuisce Attilio Brilli: in questa sede ho cercato per parte mia di mostrare come quello che il suo biografo Ilija Trojanow ha icasticamente definito un “collezionista di mondi” (*Weltensammler*)<sup>62</sup> sia stato anche – con curiosità non scompagnata da autentico talento – un non banale collezionista di parole.

#### BIBLIOGRAFIA

- Abbink, J.G., 2003 “Burton, Richard Francis”, in S. Uhlig (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica. Volume I. A-C*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 649-50.
- Arnold, W., 2006 *Lehrbuch des Neuwestaramäischen*, Wiesbaden: Harrassowitz (Semitica Viva – Series Didactica, 1).
- Arnold, W. - Behnstedt, P., 1993 *Arabisch-aramäische Sprachbeziehungen im Qalamūn (Syrien). Eine dialektgeographische Untersuchung mit einer wirtschafts- und sozialgeographischen Einführung von A. Escher*, Wiesbaden: Harrassowitz (Semitica Viva, 8).
- Beckers, H., 1985 “Zu den Fremdalphabeten und Fremdsprachensproben im Reisebericht Arnolds von Harff (1496-1498)”, in G. Heinz - P. Schmitter (Hrsgg.), *Collectanea Philologica. Festschrift für H. Gipper zum 65. Geburtstag*, I, Baden-Baden: Valentin Koerner, pp. 73-86.
- Behnstedt, P., 1993 *Glossar der jemenitischen Dialektwörter in Eduard Glasers Tagebücher (II, III, VI, VII, VIII, X)*, Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 594 / Veröffentlichungen der arabischen Kommission, 6).

<sup>62</sup> Trojanow (2006), accattivante biografia romanzata; allo stesso autore si deve anche una più canonica biografia illustrata discorsiva (2007).

- , 1996 *Die nordjemenitischen Dialekte*, Teil 2: *Glossar. II. Dāl-Ġayn*, Wiesbaden: Reichert (Jemen-Studien, 3).
- Bergsträsser, G., 1921 *Glossar des neuaramäischen Dialekts von Ma'lūla*, Leipzig: F.A. Brockhaus (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 15/4).
- Bjørnsø, A., 2011 recensione di U. Seeger, *Der arabische Dialekt der Dörfer um Ramallah*, Wiesbaden, 2009, in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 161, pp. 482-86.
- Brall-Tuchel, H. - Reichert, F., 2008 *Rom – Jerusalem – Santiago. Das Pilgertagebuch des Ritters Arnold von Harff (1496-1498)*, Köln – Weimar – Wien: Böhlau Verlag.
- Brilli, A., 2009 *Il viaggio in Oriente*, Bologna: Il Mulino (Biblioteca storica).
- Brockett, A.A., 1985 *The spoken Arabic of Khābūra on the Bāṭina of Oman*, Manchester: Manchester U.P. (Journal of Semitic Studies Supplement, 7).
- Burton, L.I., 1893 *The Life of Captain Sir Richard F. Burton, K.C.M.G., F.R.G.S., by his wife I.B.*, I-II, London: Chapman & Hall Ltd.
- Burton, R.Fr., 1855-56 *Personal narrative of a pilgrimage to al-Madinah & Meccah*, I-III, London [cit. nella rist. New York: Dover, 1964, della "Memorial Edition", 2 voll., London 1893].
- , 1856 *First footsteps in East Africa; or an exploration of Harar*, London [cit. nella rist. New York: Dover, 1987, della "Memorial" edition, London 1894].
- , 1860 *The lake regions of Central Africa*, I-II, London: Longman, Brown, Green, & Longmans.
- , 1872 *Zanzibar; city, island, and coast*, I-II, London: Tinsley Bros.
- , 1878 *The gold mines of Midian and the ruined Midianite cities. A fortnight's tour in North-western Arabia*, London: Kegan Paul & Co.
- , 1879 *The land of Midian revisited*, I-II, London: Kegan Paul & Co.
- (tr.), 1885-88 *The Book of the Thousand Nights and a Night*, I-X, Benares – London: Burton Club.
- (tr.), 1886-88 *Supplemental Nights to the Book of the Thousand Nights and a Night*, I-VI, Benares – London: Burton Club.
- , 1888 "Mr. Doughty's travels", in *Academy* (London), 28.7.1888, pp. 47-48.
- , 2005 *L'Oriente islamico. Note antropologiche alle Mille e una Notte*. A c. di Graziella Martina, Como – Pavia: Ibis.
- - Tyrwhitt-Drake, Ch.F., 1872 *Unexplored Syria. Visits to the Libanus, the Tulul el Safā, the Anti-Libanus, the northern Libanus, and the 'Alāh*, I-II, London: Tinsley Brothers.
- Cardona, G.R., 1986 "I viaggi e le scoperte", in A. Asor Rosa (a c.), *La letteratura italiana*, V: *Le questioni*, Torino: Einaudi, pp. 687-716 (= G.R.C., *I linguaggi del sapere*. Prefazione di A. Asor Rosa, Roma – Bari: Laterza, 1990, pp. 295-329).
- , 2006 *Introduzione all'etnolinguistica*. Introduzione di Marco Mancini, Torino: UTET Università.
- Casada, J.A., 1990 *Sir Richard F. Burton: a biobibliographical study*, London: Mansell.
- , 1993 "Concluding remarks", in Jutzi, 1993a, pp. 133-41.
- Casari, B.E., 1993 "Additions to Burton's bibliography", in Jutzi, 1993a, pp. 71-83.
- Cohen, M., 1931 *Études d'éthiopien méridional*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner (Société Asiatique. Collection d'Ouvrages Orientaux).
- Contini, R., 1996 "'Iaseti ane mao migenon delain': postilla all'arabo vartemiano", in D. de Robertis - F. Gavazzoni (a c.), *Operosa parva per Gianni Antonimi*, Verona: Edizioni Valdonega, pp. 147-65.



- , 2006 “Appunti sulle minoranze linguistiche arameofone in Siria”, in A.M. Di Tolla (a c.), *Studi berberi e mediterranei. Miscellanea offerta in onore di Luigi Serra*, I (= *Studi Magrebini*, 3, 2005), Napoli: IUO, pp. 143-57.
- , 2010 “Travel literature as a linguistic source: another look at Doughty’s Najdi Arabic glossary”, in F.M. Fales - G.F. Grassi (a c.), *CAMSEMUD 2007. Proceedings of the 13th Italian Meeting of Afroasiatic Linguistics (held in Udine, May 21<sup>st</sup>-24<sup>th</sup>, 2007)*, Padova: S.A.R.G.O.N. Editrice e Libreria, pp. 305-14.
- , 2011 “... like an Attic sweetness in the Arabian tongue’: Charles M. Doughty e l’arabo naḡdi”, in F. Mazzei - P. Carioti (a c.), *Oriente, Occidente e dintorni... Scritti in onore di Adolfo Tamburello*, Napoli: Università di Napoli “L’Orientale”, Dipartimento di Studi Asiatici / Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente, pp. 641-62.
- Denizeau, Cl., 1960 *Dictionnaire des parlers arabes de Syrie, Liban et Palestine*, Paris: Éditions G.-P. Maisonneuve (Études Arabes et Islamiques; Études et Documents, 3).
- Erard, M., 2012 *Babel no more. The search for the world’s most extraordinary language learners*, New York etc.: Free Press.
- Godsall, J.R., 1993 “Fact and fiction in Richard Burton’s Personal narrative of a pilgrimage to el-Medinah and Meccah (1855-6)”, in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3/3, pp. 331-51.
- , 2006 *The tangled web: a life of Sir Richard Burton*, Leicester: Matador [cit. rist. paperback 2008].
- Grotzfeld, H., 1995 “Arabische Wortlisten in Pilgerhandbüchern des 15. Jahrhunderts”, in A. Fodor (a c.), *Proceedings of the 14th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants (Budapest, 29th August – 3rd September 1988)*, II, Budapest: Eötvös Loránd University Chair for Arabic Studies (Budapest Studies in Arabic, 15-16), pp. 33-47.
- Holes, C., 2001 *Dialect, culture, and society in Eastern Arabia, I: Glossary*, Leiden – Boston: Brill (Handbuch der Orientalistik, I, 51).
- Ingham, B., 1994 *Najdi Arabic. Central Arabian*, Amsterdam: J. Benjamins (London Oriental and African Language Library, 1).
- Irwin, R., 2005<sup>2</sup> *The Arabian Nights: a companion*, London – New York: Tauris Parke Paperbacks.
- , 2007 *For lust of knowing: the Orientalists and their enemies*, London: Penguin.
- Jayakar, A.S.G., 1889 “The O’manee dialect of Arabic: Parts I-II”, in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 21, pp. 649-87, 811-80.
- Jutzi, A.H. (ed.), 1993a *In search of Sir Richard Burton. Papers from a Huntington Library Symposium*, San Marino, CA.: Henry A. Huntington Library and Art Gallery.
- , 1993b “Burton and his library”, in Jutzi, 1993a, pp. 85-106.
- Kazimirski, A. de Biberstein, 1860 *Dictionnaire arabe-français*, I-II, Paris: Maisonneuve & Cie.
- Kennedy, D., 2005 *The highly civilized man: Richard Burton and the Victorian world*, Cambridge, MA. – London: Harvard U.P.
- Kirkpatrick, B.J., 1978 *A catalogue of the library of Sir Richard Burton*, London: Royal Anthropological Institute.
- Koerner, E.Fr.K., 2008 *Universal index of biographical names in the language sciences* (Studies in the History of the Languages Sciences, 113), Amsterdam – Philadelphia: J. Benjamins.
- Leslau, W., 1963 *Etymological dictionary of Harari*, Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- , 1965 *An annotated bibliography of the Semitic languages of Ethiopia*, London – The Hague – Paris: Mouton & Co. (Bibliographies on the Near East, 1).
- , 1990 *Arabic loanwords in Ethiopian Semitic*, Wiesbaden: Harrassowitz.

- Littmann, E., 1922 "Harari-Studien", in *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete*, 1, pp. 38-84.
- Maier, B., 2009 *William Robertson Smith: his life, his work and his times*, Tübingen: Mohr Siebeck (Forschungen zum Alten Testament, 67).
- , 2011 *Semitic studies in Victorian Britain. A portrait of William Wright and his world through his letters* (Arbeitsmaterialien zum Orient, Bd. 26), Würzburg: Ergon Verlag.
- Mancini, M., 1992 *L'esotismo nel lessico italiano*, Viterbo: Università della Tuscia (Biblioteca di ricerche linguistiche e filologiche, 32).
- Nakano, A., 1994 *A basic vocabulary of Zanzibar Arabic*, Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa.
- Nasrallah, J., 1944 "Voyageurs et pèlerins au Qalamoun", in *Bulletin d'Études Orientales*, 10 [1943-44], pp. 5-38.
- Palva, H., 1997 "Linguistic observations on the explorers of Arabia in the 19<sup>th</sup> century", in E. Wardini (ed.), *Built on Solid Rock. Studies in Honour of Professor Ebbe Egede Knudsen on the Occasion of his 65<sup>th</sup> Birthday, April 15<sup>th</sup> 1997*, Oslo: Novus, pp. 226-39.
- , 2004 "Remarks on the Arabic dialects of the Ḥwēḡāt tribe", in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 29, pp. 195-209.
- Penzer, N.M., 1923 *An annotated bibliography of Sir Richard Francis Burton*, London: A.M. Philpot Ltd.
- Pfullmann, U., 2001 *Durch Wüste und Steppe. Entdeckerlexikon arabische Halbinsel – Biographien und Berichte*, Berlin: Trafo Verlag.
- Provençal, Ph., 2002 "The cultural significance of the results in natural history made by the Arabic travel 1761-1767: Peter Forskål's contribution to Arabic lexicography", in J. Wieshöfer - S. Conermann (Hrsgg.), *Carsten Niebuhr (1737-1815) und seine Zeit. Beiträge eines interdisziplinären Symposium vom 7.-10. Oktober 1999 in Eutin*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag (Oriens et Occidens, 5), pp. 357-61.
- Prym, E., 1871 "Aus einem Brief des Herrn Dr. Prym an Prof. Fleischer", in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 25, pp. 651-55.
- Qafisheh, H.A., 2000 *NTC's Yemeni Arabic – English dictionary. A compact dictionary of the Contemporary Arabic of Yemen*, Lincolnwood (Chicago), IL.: NTC Publishing Group.
- Reinhardt, C., 1894 *Ein arabischer Dialekt gesprochen in 'Oman und Zanzibar*, Stuttgart – Berlin: W. Spemann (Lehrbücher des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin, 13).
- Said, E.W., 1979 *Orientalism*, New York: Vintage Books.
- Sayce, A.H., 1921 "Sir Richard Francis Burton", in *Geographical Journal*, 57, pp. 282-83.
- Shawarbah, M., 2011 *A grammar of Negev Arabic. Comparative studies, texts and glossary in the Bedouin dialect of the 'Azāzmih tribe*, Wiesbaden: Harrassowitz (Semitica Viva, 50).
- Soravia., G., 1991 "Il frasario arabo di Ludovico de Varthema (1510)", in G.R. Franci (a c.), *La benedizione di Babele. Contributi alla storia degli studi orientali e linguistici, e delle presenze orientali, a Bologna*, Bologna: CLUEB, pp. 67-112.
- Tabachnik, S.E., 1993 "Burton's review of Doughty's *Arabia Deserta*", in Jutzi, 1993a, pp. 47-59.
- Talmon, R., 2004 "19th century Palestinian Arabic: Western travellers' testimony", in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 29, pp. 210-80.
- Thrower, J.A., 1995 "Two unlikely travelling companions: Sir Richard Burton and William Robertson Smith in Egypt 1880", in W. Johnstone (a c.), *William Robertson Smith: Essays in reassessment*, Sheffield: Sheffield Academic Press (Journal for the Study of Old Testament. Supplement Series, 189), pp. 383-89.
- Trojanow, I., 2006 *Der Weltensammler*, München: Carl Hanser Verlag.

- 
- , 2007 *Nomade auf vier Kontinenten. Auf den Spuren von Sir Richard Francis Burton*, Frankfurt am Main: Eichborn Verlag.
- Valentini, C., 1998 *L'esilio del leone: Richard Francis Burton dall'Africa a Trieste (Memorie)*, Trieste: MGS Press.
- Vicente, Á., 2005 "Fuentes para el estudio de los dialectos árabes", in *Estudios de dialectología norteafricana y andalusi*, 7 [2003], pp. 173-95.
- WAD I, II = Behnstedt, P. - Woidich, M. *Wortatlas der arabischen Dialekte*, Bd. I: *Mensch, Natur, Fauna und Flora*; Bd. II: *Materielle Kultur*, Leiden – Boston: Brill (Handbuch der Orientalistik, I 100/I-II), 2011-12.
- Wagner, E., 2003 *Harar: annotierte Bibliographie zum Schrifttum über die Stadt und den Islam in Südostäthiopien*, Wiesbaden: Harrassowitz (Aethiopistische Forschungen, 61).
- , 2011 "Harari", in S. Weninger *et al.* (eds.), *The Semitic languages: an international handbook* (Handbücher zur Sprach- und Kommunikations-Wissenschaft, 36), Berlin – New York: De Gruyter Mouton, pp. 1257-65.
- Wild, S., 1973 *Libanesische Ortsnamen: Typologie und Deutung*, Beirut – Wiesbaden: F. Steiner (Beiruter Studien und Texte, 9).
- Woidich, M. - Zack, L., 2009 "The g/ġ question in Egyptian Arabic revisited", in E. Al-Wer - R. de Jong (eds.), *Arabic dialectology. In honour of Clive Holes on the occasion of his sixtieth birthday* (Studies in Semitic Languages and Linguistics, 53), Leiden – Boston: Brill, pp. 41-60.
- Wolf, M., 1993 *Hugo Schuchardt Nachlass. Schlüssel zum Nachlass des Linguisten und Romanisten Hugo Schuchardt (1842-1927)*, Graz: Leykam (Arbeiten aus der Abteilung 'Vergleichende Sprachwissenschaft', 6).



FRANCO CREVATIN

### Tre note di filologia egiziana

#### *Il villaggio di nome Antaios*


Diodoro nella sua versione del mito di Osiride, attribuisce la vendetta del crimine di Seth ad Iside e a Horus: secondo lo storico Greco la dea avrebbe sterminato l'assassino e i suoi complici in una battaglia che si sarebbe svolta

παρὰ τὸν ποταμὸν πλησίον τῆς νῦν Ἀνταίου κόμης καλουμένης, ἣν κεῖσθαι μὲν λέγουσιν ἐν τῷ κατὰ τὴν Ἀραβίαν μέρει, τὴν προσηγορίαν δ' ἔχειν ἀπὸ τοῦ κολασθέντος ὑφ' Ἡρακλέους Ἀνταίου, τοῦ κατὰ τὴν Ὀσίριδος ἡλικίαν γενομένου (*Bibl. hist.*, I, 21, 4-5).

La giustificazione etimologica che dipende – secondo l'abitudine di Diodoro – dai miti greci, mette in ombra involontariamente un particolare importante, ossia che il villaggio di *Antaios* era noto esclusivamente in relazione al fatto mitico. È perciò necessario escludere qualsiasi relazione diretta o indiretta con la città di Antaeopolis (egiz. *Tbw* e con il suo dio *Anti*,<sup>1</sup> una città (πόλις o μητρόπολις) mai definita un villaggio. Diodoro ha probabilmente sentito parlare (λέγουσιν) di *Antaios* durante la sua permanenza in Egitto durante il regno di Tolomeo Aulete. Essendo il toponimo ricordato all'interno del mito della morte di Osiride, che Diodoro racconta diffusamente, è legittimo supporre che le sue fonti fossero sacerdotali. *Antaios* aveva dunque un significato religioso, non amministrativo o topografico ed è possibile, anzi probabile, che fosse poco più di un *lieu dit*, come spesso avviene nella geografia religiosa, poiché non troviamo nella documentazione papirologica greca alcun villaggio con questo nome.

---

<sup>1</sup> Brunner, 1975.

Penso che la resa greca *Antaios* possa corrispondere alla célèbre località di  *Ndy.t*. Fu a *Ndy.t* che Osiris fu ucciso, secondo una tradizione molto antica presente già nei Testi delle Piramidi (ad es. 260, 721 ecc.), ed è nello stesso luogo che ebbe luogo la decisiva battaglia nella quale Seth e i suoi accoliti vennero distrutti. Quella battaglia era oggetto annualmente di una sacra rappresentazione durante i “misteri” di Osiride ad Abydos; come si riferisce nella stele di Ikhnofret (Medio Regno; Berlin 1204):



«Io ho abbattuto tutti i suoi (di Osiride) nemici sul banco di sabbia in *Ndy.t*».


Altri testi citano il banco di *Ndy.t* (ad es. Pyr 819; st. Metternich 47; ecc.) o, in alternativa, alla *w'r.t*. l'area desertica del *plateau* della necropoli di Abydos (CT 398a), che era chiaramente dalla parte del Nilo. Come si vede, c'è dunque una notevole coincidenza con la collocazione indicata da Diodoro. Ricorderemo da ultimo che nelle fonti egiziane il toponimo *Ndy.t* non sembra avere connessione con insediamenti umani, ma solo con caratteri di ordine religioso.<sup>2</sup> Siccome il toponimo non è attestato in copto, possiamo dir poco sulla sua forma fonetica. È comunque certo che nulla si oppone all'identificazione qui proposta, perché il suffisso del femminile era caduto da tempo e la *d* interna era stata desonorizzata altrettanto anticamente. È molto probabile che la forma udita da Diodoro sia stata <sup>3</sup>*ntaj* o sim., dalla quale era pressoché inevitabile per un Greco proporre un'associazione con il nome dell'eroe *Antaios*.

### *L'ombra di Ra'*

Quanto sappiamo sul concetto egiziano di *šw.t* “ombra” è sintetizzato da W. Schenkel.<sup>3</sup> Credo tuttavia che qualche parallelo etnografico aiuti a comprendere meglio la dimensione semantica del problema. L’“ombra”, *šw.t*, è il prodotto di un ostacolo frapposto a una sorgente luminosa – ombra dunque come assenza di luce e riparo rispetto alla luce stessa:<sup>4</sup> il devoto poteva dichiarare quanto fosse piacevole sedere all'ombra del tempio del proprio dio

<sup>2</sup> Montet, 1961, p. 104.

<sup>3</sup> Schenkel, 1984.

<sup>4</sup> La scelta dell'ideogramma del flabello  per indicare l'ombra è significativa.

(𓂠𓂏𓂏𓂏) e sentire gli inni recitati dai sacerdoti (ad es. Berlin 17272).<sup>5</sup> L'“ombra” è altresì una componente autonoma della persona umana, una componente senziente, in grado di agire e sulla quale potevano agire forze soprannaturali benefiche o malvagie.<sup>6</sup> Ci sono testi nei quali al concetto di ombra di un dio o del Faraone è associato quello di potenza di intervento.<sup>7</sup> A tutto ciò va aggiunta la designazione di un particolare tipo di tempio dedicato nel Nuovo Regno al culto solare e definito *š.t-R'w*, l'ombra del dio solare Ra'. Dato che tale edificio era a cielo aperto, l'assenza di luce non era la sua caratteristica più evidente:<sup>8</sup> si potrebbe anzi pensare che in questo caso la parola *šw.t* potesse valere *Bestrahlung*.<sup>9</sup>

C'è dunque un imbarazzante conflitto tra la concezione di un'ombra inattiva, riparo dalla luce, e un'ombra attiva, senziente, potente ed eventualmente esposta a rischi, un conflitto che non è tale se visto in un'ottica etnolinguistica. In molte lingue e culture dell'Africa occidentale (bawlé, kulango, wolof, ecc.) esiste una distinzione precisa tra l'ombra di una realtà ritenuta inanimata (ad es. una roccia, un albero) e l'ombra di un essere vivente (ad es. bawlé *fon-vò/wawé*): nel primo caso l'ombra è di fatto assenza di luce e dunque può equivalere a un riparo, mentre nel secondo la luminosità/ombra non hanno alcuna rilevanza, sono l'aspetto esteriore di qualcosa di profondamente diverso. Il bawlé *wawé* indica infatti sia l'ombra di un uomo, sia il riflesso della sua immagine nell'acqua sia il suo principio vitale, un principio individuale e potenzialmente esposto a rischi di aggressione magica.

Ritengo molto probabile che nella cultura religiosa egiziana il concetto di *šw.t* fosse innanzi tutto quello di proiezione animata di un essere, proiezione che per un dio non era assenza di luce, ma la luce stessa,<sup>10</sup> ed era dunque dotata delle qualità essenziali proprie dell'essere stesso.

Ricordo alcuni testi per i quali l'interpretazione ora avanzata pare l'unica ragionevole. Nella celebre *Traumstele* di Thutmosi IV la sfinge di Giza viene descritta così:<sup>11</sup> «La grandiosa immagine di Kheperi giace in questo luogo,

<sup>5</sup> Jansen-Winkel, 2007, p. 301.

<sup>6</sup> George, 1970.

<sup>7</sup> George, 1970, p. 122 ss.

<sup>8</sup> Stadelmann, 1984, col. 1103; Konrad 2007, p. 188 ss.

<sup>9</sup> Stadelmann, 1984, cit.

<sup>10</sup> E ciò renderebbe ragione della designazione dei templi solari sopra ricordati.

<sup>11</sup> Helck, 1957, p. 1542.

grande di potenza e santa di venerabilità, e l'ombra di Ra' si è posata su di essa» (☉↑☒☉☒).

Nell'inno ad Amon di Pap. Leiden I, 344 verso si dice del dio tebano:<sup>12</sup>



«Le tue immagini sono i nostri templi, la tua ombra è ogni dio».

È a mio parere chiaro che in casi come questi<sup>13</sup> abbiamo a che fare con la proiezione di qualità essenziali tramite, appunto, l'«ombra».

### *Una traccia del nazionalismo egiziano*

Un'iscrizione del tempio tolemaico di Biga ha un contenuto sorprendente:<sup>14</sup> il testo recita



«*Abaton*, Bigga, Edfu, Tebe, Dendera, Memfi per tutti i secoli dei secoli! È giustificato Ra' nel suo disco solare, il principe degli dei, contro i suoi nemici, è giustificato Jah-Thot, il principe degli dei, contro [i suoi nemi]ci».

Il testo è costituito da due parti tra loro indipendenti: il senso della seconda parte può esser ritenuto *lato sensu* liturgico, quello della prima – l'esaltazione di alcuni importanti luoghi di culto – deriva a mio parere dalla riformulazione di un modello innico del Nuovo Regno. Nell'inno ad Amon del Pap. Leiden I 350 (IV, 21-22) è detto:



<sup>12</sup> Zandee, 1992, X, 9-10.

<sup>13</sup> Altre occorrenze in George, 1970.

<sup>14</sup> Blackman, 1915, p. 27.



«Tre sono tutti gli dei, Amon, Ra<sup>4</sup>, Ptah che non hanno pari: Colui il cui Nome è Nascosto in quanto Amon ed egli è Ra<sup>4</sup> per il suo aspetto e Ptah per il corpo. Le loro città sulla terra sono stabili per l'eternità: Tebe, Heliopolis, Memfi per sempre!».

Questo inno esprime in forma chiara la teologia trinitaria imperiale<sup>15</sup> che si continuerà nel programma decorativo dei templi di età tolemaica.<sup>16</sup> Nel nostro caso, tuttavia, oltre ad un comprensibile localismo (*Abaton*, Biga), è presente una riformulazione che esclude sorprendentemente Heliopolis e include Edfu e Dendera. È difficile proporre una ragione teologica per questo stato di cose, mentre sembra a portata di mano una ragione politica: il testo riflette l'importanza acquisita da alcuni siti templari e la accomuna al prestigio di Memfi e di Tebe. Non occorre insistere sul fatto che all'antica importanza religiosa e politica di Memfi si era aggiunto il fatto che nel tempio di Ptah venivano di norma incoronati i sovrani tolemaici e che Tebe, forte di una venerabile tradizione e di una prestigiosa scuola teologica,<sup>17</sup> era sicuramente uno dei massimi centri propugnatori dell'identità culturale egiziana.<sup>18</sup> Sottolineare l'importanza di Edfu e Dendera obbedisce alla logica culturale egiziana, che faceva del tempio l'equivalente sublimato della città: non è esaltato il lavoro commissionato dai Tolomei, ma la presenza sempiterna del dio nell'orizzonte terrestre che gli era proprio e in definitiva è esaltato l'Egitto, centro del mondo umano in quanto riflesso del mondo divino.

Il tempio di Biga è stato iniziato all'epoca di Tolomeo XII Auletes, un periodo travagliato di torbidi problemi dinastici e politici sul quale ormai si stagliava l'ombra di Roma – un periodo nel quale poteva essere particolarmente comprensibile una reazione culturale identitaria da parte dei sacerdoti egiziani. D'altra parte sacerdoti e templi erano per loro natura e vocazione soggetti capaci di azione politica.<sup>19</sup>

Forse è proprio la matrice politica del nostro testo che ha portato all'esclusione di Heliopolis, città celebre per la sua storia culturale, “cielo dell'Egitto”, ma in età tolemaica sempre più in grave decadenza, senza ormai alcun

<sup>15</sup> Franke, 2002, pp. 7-20.

<sup>16</sup> Cauville, 1987.

<sup>17</sup> La teologia di File accettava l'origine tebana di Osiride,  $\text{𓂏𓂐𓂱𓂲}$  il buon sovrano che proviene da Tebe, cfr. Junker, 1913, p. 9.

<sup>18</sup> Veisse, 2004.

<sup>19</sup> Cfr. Griffiths, 1979; Caszor-Pfeiffer, 2008.

rilievo nella geografia del paese: si ricorderà che quanto Strabone la visitò, Heliopolis era ormai una città quasi deserta.

## BIBLIOGRAFIA

- Blackman, A.M., 1915 *The Temple of Bîgeh*, Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Brunner, H., 1975 "Antaios", in W. Helck - E. Otto (Hrsg.), *Lexikon der Ägyptologie*, vol. 1, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, coll. 299-300.
- Caszor-Pfeiffer, S., 2008 "Zur Reflexion Ptolemäischer Geschichte in den Ägyptischen Tempeln aus der Zeit Ptolemaios IX. Philometor II. / Soter II. und Ptolemaios X. Alexander I. (116-80 V. Chr.)", in *Journal of Egyptian History*, 1/1, pp. 21-76.
- Cauville, S., 1987 *Essai sur la théologie du temple d'Horus à Edfou*, Caïre: Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Franke, D., 2002 "Theben und Memphis – Metropolen im alten Ägypten", in M. Jansen - B. Roeck (Hrsg.), *Entstehung und Entwicklung von Metropolen*, Aachen: Verein der Freunde des Reiff (Wissenschaftliche Schriften an der Fakultät für Architektur der RWTH Aachen, 8), pp. 7-20.
- George, B., 1970 *Zu den altägyptischen Vorstellungen vom Schatten als See*, Bonn: R. Habelt.
- Griffiths, J.G., 1979 "Egyptian Nationalism in the Edfu Temple Texts", in J. Ruffe - G.A. Gaballa - K.A. Kitchen (eds.), *Glimpses of Ancient Egypt. Studies in Honour of H.W. Fairman*, Warminster: Aris & Phillips, pp. 174-79.
- Helck, W., 1957 *Urkunden der 18. Dynastie. Heft 19. Historische Inschriften Thutmosis' IV. und biographische Inschriften seiner Zeitgenossen*, Berlin: Akademie Verlag.
- Jansen-Winkeln, K., 2007 *Inschriften der Spätzeit*, II, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Junker, H., 1913, *Das Götterdekret über das Abaton*, Wien: Inter-documentation (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse – Denkschriften, 56).
- Konrad, K., 2007, *Architektur und Theologie: Pharaonische Tempelterminologie unter Berücksichtigung königsideologischer Aspekte*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Montet, P., 1961 *Géographie de l'Égypte ancienne*, vol. 2, Paris: C. Klincksieck.
- Schenkel, W., 1984 "Schatten", in W. Helck - W. Westendorf (Hrsg.), *Lexikon der Ägyptologie*, vol. 5 (Wiesbaden: Otto Harrassowitz), col. 535-36.
- Stadelmann, R., 1984 "Sonnenschatten", in W. Helck - W. Westendorf (Hrsg.), *Lexikon der Ägyptologie*, vol. 5 (Wiesbaden: Otto Harrassowitz), col. 1103-04.
- Veïsse, A.-E., 2004 *Les "révoltes égyptiennes": Recherches sur les troubles intérieurs en Égypte du règne de Ptolémée III à la conquête romaine*, Leuven: Peeters (Studia Hellenistica, 41).
- Zandee, J., 1992 *Der Amunhymnus des Papyrus Leiden I, 344 verso*, 3 voll., Leiden: Rijksmuseum van Oudheden (Collections of the National Museum of Antiquities at Leiden, 7).

SALVATORE DIGLIO

**Megacities, Primate Cities and World/Global Cities:  
The Evolving Urban Systems in Pacific Asia**

According to the vast literature available, there is overwhelmingly evidence that since the early 1990s urbanization in Pacific Asia, or simply the Far East as it is often known, has increased more rapidly than in the advanced western world.<sup>1</sup> In the region as a whole, the urban population is currently growing at an average rate of 4% per annum, and official estimates by the United Nations envisage that this urban growth will increase sharply over the next decades. Yet the level of urbanization in contemporary Pacific Asia is valued at about 40% only, despite countries like Japan and South Korea, as well as the micro-state of Singapore, have more than three-quarters of their national populations living in “urban” areas. Elsewhere in the region the percentage of the urban population is very limited. Only Malaysia and The Philippines, having over half of their population living in urban centres, rank relatively high in comparison to most of south-eastern countries (like Cambodia, Laos and Vietnam, where the current level of urbanization is less than 30%).

---

<sup>1</sup> The term Far East location with the reference to the European colonial powers is generally referred to the two vast regions of East and Southeast Asia. As we all know, East Asia identifies the homogeneous geographical and cultural region whose core is the Chinese culture and the Confucian idea of statehood including China, Japan, Taiwan, North and South Korea, while Southeast Asia comprises the ten ASEAN member Countries (Brunei, Cambodia, Indonesia, Laos, Malaysia, Myanmar, Singapore, Thailand, The Philippines and Vietnam) as well as the new independent micro-state of East Timor. Obviously this vast region, supporting a population of about 450 million, displays such a strong natural, cultural, ethnic and economic diversity which makes unsatisfactory any attempt of comparative analysis. Therefore, the urbanization process and the settlement pattern should be more properly confined to a single country than to the whole region. – The English revision is by prof. August Viglione, University of Naples “L’Orientale”, Italy.

And also in China the level of urbanization still remains relatively low (estimated at 45% by 2010), even because a real evaluation of the phenomenon continues to be a difficult and complex task, especially for foreign scholars.

Since the early 1970s, through a combination of rural-urban migration, natural population growth and industrialization, urbanization increased rapidly in Pacific Asia. By 2008, in Southeast Asia the urban population is over 45% (it was 20% in 1970) and in the East Asia region it increased from 22% to 67% in the same period. But, the pace and results of urbanization is not a uniform process and its regional diversity have been often explained through the inter-relationship between global forces and local socio-cultural factors, although some researchers have insisted that the western paradigm of urban transition cannot be transferable to the urbanization process in Asia.

Many recent studies have applied the model of “peripheral urbanization” and, according to this approach which is an extension of dependency/world systems theory of Wallerstein, the expansion of capitalism into peripheral areas is seen to generate a strong process of urbanization that, reducing the impact of local responses to external forces, leads to the expansion of the main transport and market centres and the rapid growth of national capitals and main ports.

In the early 1990s, McGee focused on the emerging new urban process in Southeast Asia (referred to as *kotadesasi* from Bahasa Indonesian terms of *kota* = town, *desa* = village, and *si* to denote process) coining the term *desakota* for these new regions of economic interaction.<sup>2</sup> This new urban concept

---

<sup>2</sup> McGee firstly coined the term *desakota* to indicate the emerging urban regions around Jakarta, Manila and Bangkok, and more recently in other parts of Asia as well as in Southern China. The main features of a *desakota* are:

- a high population engaged in small-holder wet rice cultivation;
- a well-developed transport infrastructure;
- highly integrated movements of people and commodities;
- an increase in non-agricultural activities, a large cheap labour;
- an intense mixture of land use, and a perception of the state as being ‘invisible’ or having ‘grey’ zones.

As a result, this settlement pattern is characterized by a rural-urban land use mixture including a growing diversification and commercialisation of agricultural activities, an increasing influx of foreign investment, development of infrastructure, and such a growing intensity of linkages to overcome the traditional rural-urban distinction and lead to the formation of an Extended Metropolitan Region (McGee, 1991 and 1995).

does not fit well with the idea of western urbanization; the main difference between the typical western megalopolis and these large mega-urban regions is their high population density in both the urban core and the surrounding rural areas. One good example is provided by Jakarta, illustrated in Ford's (1993) model of Indonesian City. The metropolitan Jakarta region, known as JABOTABEK (an acronym for Jakarta, Bogor, Tangerang and Bekasi) with a population of over 20 million, is divided in nine major zones (Port, Colonial City, Chinese Commercial Zone, Mixed Commercial Zone, International Commercial Zone, Government Zone, Middle-income Suburbs, Industrial Zone, *Kampung*s) revealing a mix of both rural and urban characteristics.<sup>3</sup> The recent housing development projects and some industrial estates have been spilled well beyond the recognized urban boundaries of Central Jakarta, especially along the main highways, some manufacturing activities have been decentralized but the endorsed measures aiming to control the explosive urban sprawl and to encourage the redistribution of population (through a restricted immigration policy and a transmigration programme) as well as commercial and manufacturing activities, the Jakarta CBD still remains the dominant core for commercial and financial services and the prime location for insurance and real estate headquarters (Goldblum - Wong, 2000; Leish, 2000).

The process to evolve the Metropolitan Jakarta from a single core towards a multi-nodal system still finds difficulties in the lack of a comprehensive and effective master plan for the whole region and the inability of government to control the private urban developments designed mainly for the new middle-class needs, no longer fulfilled by the public sector. However, *desakota* identifies a "region-based" rather than a "city-based" urbanization pattern, not necessarily occurring in isolation from existing cities. But, it could be more properly regarded as an extending process of market-oriented activities into a rural society than a *Ruralopolis*, which has been recently

---

Recently, the *desakota* model was strongly criticized by Dick and Rimmer (1998) as it shuts out urban elements of developed Countries. In fact, they maintain that since the 1980s in most leading cities of Southeast Asia had emerged a pattern of new town development common to the Western city, being the result of both 'convergence' and 'divergence' phases between Southeast Asian cities and metropolitan ones.

<sup>3</sup> The term *Kampung* is generally associated with 'village' and community. It identifies the traditional village in the Malay world although it does not always indicate a rural settlement. As about two-thirds of all urban Indonesians live in *Kampung* distributed in a *desakota* or *Extended Metropolitan Region*, Ford (1993) has distinguished the following four types of *kampung*s: Inner-city, Mid-City, Rural, and Temporary Squatter.

identified in South Asia and in other parts of Asia like the Mekong River Delta, in Vietnam.<sup>4</sup>

About the same time, this phenomenon was also labelled as *Extended Metropolitan Regions* (EMRs), being essentially new regions of extended urban activity surrounding the core cities or the extension of the metropolitan economy into the countryside. The formation of this new urban settlement pattern, involving the urbanization of the hinterland without massive immigration, has been possible by the transportation revolution. Thus cities as Bangkok, Beijing, Hong Kong, Jakarta, Saigon (now renamed Ho Chi Minh City), Seoul, Shanghai and Tokyo have extended their influence into the rural areas, sometimes located up to 100 Km from the urban core. And also the SI-JORI growth triangle, including Singapore, the Malaysian state of Johor and the Indonesian Archipelago of Riau, has been seen as an Extended Metropolitan Region resulting from Singapore's sphere of influence (Van Grunsven, 1995; Diglio, 1998). EMRs are often conducive to a regional level of governance that, supporting the formation of a policy nucleated pattern of new towns and smaller urban centres, can aid the controlled growth of the whole region, where the rural-urban dichotomy is disappearing.

By the mid-1990s, some studies focused on the urban formation in the Pearl River Delta, in South China, which was named *Exo-urbanization*. This proposed urban development model, propelled by foreign direct investments through Hong Kong, gives greater importance to the global/local nexus for understanding the process of urban development in Asia. In fact, the resulting triangular Extended Metropolitan Region in Southern China, centred on the large cities of Hong Kong, Macau, Shenzhen, Guangzhou and Zhuhai and numerous medium and small-size cities and towns, is mostly dependent on outside influences in comparison with the autonomous urban model emerged in the Yangtze River Delta, polarized by the metropolis of Shanghai (Sit - Yung, 1997; Diglio, 2003 and 2005).

In the late 1990s scholars have questioned the unique model of the south-east Asian city, maintaining that the path of urban development in the Region

---

<sup>4</sup> *Rurapolis* is an extended rural region of urban-level population density with some uniform spatial and functional characteristics. This spatially atypical rural region is neither rural nor urban. It is not a homogeneous rural region separated from cities by the rural part of an extended high-density region surrounding cities and towns. However, it is neither an extended metropolis nor a rural area being drawn into an urban orbit, though it could turn into a *Desakota* if its economic basis is transformed or turned under metropolitan influences (Qadeer, 2000).

should be seen as a process showing extended phases of 'convergence' but also periods of 'divergence' between Metropolitan cities and Asian cities. Over the centuries, they identify three phases of different interaction between urban forms in Metropolitan Countries and Southeast Asia which are 'Convergence' (from about the 1880s to the 1930s), 'Divergence' (from the 1940s to the 1970s), and renewed 'Convergence' (since the 1980s). And they conclude that there are many similarities between the Southeast Asian city and the Western city, as illustrated by the case of Jakarta (Dick and Rimmer, 1998).

After the Asian financial crisis of 1997-98, in contrast to the conventional emphasis on the economic factors as a major force of urbanization, the historic and political and socio-cultural aspects have emerged as the key factors to explain the different urban patterns among Asian Countries. Many case studies have examined the role of culture in shaping the spatial pattern of some Asian cities. In particular, Beijing is often cited as the expression of national political ideology while Hanoi, with its rich cultural heritage, illustrates the power of dominant political regimes in shaping urban space, and Tokyo is presented as the symbol of the modernizing state (Sorensen, 1999; Pang Xiao-min, 2000; Logan, 2002; Hoang, 2003; Diglio, 2006a and 2006b).

Urban scholars have also tried to synthesize the specific Asian urbanization model paying greater attention to the necessary reform of urban governance and management for sustainable urban development studies. Generally, three types of urban governance are recognized in the Far East, namely 'Highly Centralization Governance' (Beijing, Shanghai, Hanoi and Ho Chi Minh City), 'Decentralization and Autonomy Governance' (Metro Manila), and 'Mixed Central-Local Governments' (Jakarta or Bangkok), where it has arisen as a main topic of urban development in Asia, becoming a serious problem in some large cities, like Metro Manila and Ho Chi Minh City (Muscarà, 1998; Leaf, 1999; Lo - Marcotullio, 2000; Nguyen, 2002 and 2005; Danieri *et al.* 2005).

These two large cities, despite a similar land size (646 square Km Metro Manila against 620 square Km of Ho Chi Minh City), have a different population size (Metro Manila has about 11,5 million residents in 2006 while Ho Chi Minh City roughly 6.3 million only) but also a different physical urban pattern and, more important, a different urban governance. In fact, while Ho Chi Minh City is still a single city with only one central zone (Districts 1 and 3, with an area of around 6 square Km) and a spatial expansion following the classical 'concentric circles' (that is an urban growth spreading out from the core city to the periphery), Metro Manila is a multi-centre with the expansion radiated from 13 cities and 4 municipalities. In Metro Manila decentralization and autonomy governance was already applied in the 1970s (when the urban

region was composed of 4 cities and 13 municipalities), but it was formally constituted into an independent government system by the Local Government Code issued in 1991. And since 1995 it has been under the wings of the Metropolitan Manila Development Authority which extends over 13 cities, 4 municipalities, and a total of 1,524 local administrative units (or *Barangays*). On the contrary, Ho Chi Minh City consists of 22 administrative units (inner and suburban districts) which are divided into 238 wards and 61 communities depending directly on the Central Government for the development of planning policies (Le Van, 2000; Nguyen, 2002).

The rapid urbanization has promoted dramatic changes in urban systems and land uses in Asia Pacific, causing the emergence of giant cities or megacities (defined by the United Nations as cities with 10 million inhabitants or more) and unbalanced national urban hierarchies. Among the 14 Asian megacities, 8 are located in East and South East Asia including Bangkok, Beijing, Jakarta, Manila, Seoul, Shanghai, Tianjin and Tokyo. This urban gigantism often leads to the emergence of the so-called 'primate' city, containing a significant part of the national population, high level of investment and economic efficiency, but also serious social problems such as slums and squatter settlements, air and water-pollution, traffic congestion, income and welfare disparities, unemployment and under-employment, widespread poverty and growing number of homeless people.<sup>5</sup> And another important aspect of these megacities is the rapid increase of the land value which forces to convert large prime sites from cheap accommodation into more competitive urban land uses. Consequently, eviction of slum, *shanty towns* and squatter settlements have become typical aspects of many large Asian cities since the 1990s (Korff, 1996; Gilbert, 2000; Viratapan *et al.*, 2004; Nguyen, 2005; Danieri, 2005; Ooi, 2005; Chou - Chang, 2008).

Unbalanced urban networks are very common in most of the Pacific Asian states. In fact, excluding the city-state of Singapore, Japan and also

---

<sup>5</sup> The 'primate' city has been growing in an extremely unbalanced state where population, economic activities, infrastructure and services are concentrated in one city, generally the national capital. Usually it is the commercial and industrial pole, the hub of transportation and the cultural and educational centre as well as the magnet of population of the whole country. Over the centuries colonial influences have had a major impact on the urban systems in Southeast Asia where it created or boasted coastal 'primate' cities such as Manila, Jakarta, Singapore, Saigon, Bangkok and others. And during the last decades the rapid economic development has emphasized the explosion of 'primate' cities, a serious obstacle for economic development, social justice and political stability in many Southeast Asian Countries.



China, all other countries have their urban systems dominated by a 'primate' city. The over-mentioned example is the Bangkok Metropolitan Region containing about half of Thailand's urban population, 17% of the national population, 45% of the Gross Domestic Product, two-thirds of telephone line capacity, and roughly 20% of the number of hospital beds of the Country, just to quote a few indicators of primacy in Bangkok (Onyyanont, 1998; Mega 1999).

This phenomenon is also evident in countries like South Korea, where the national urban system is focused on Seoul, the centre of control and management. The outbreak of the Korean War in 1950, reinforced by the government's industrial policy and programmes from the 1960s, brought about massive flows of immigrants to Seoul and Busan (the second largest city located on the southern tip of the Peninsula) so that a large portion of population settled in these two large cities, causing regional disparities across the Country. In fact, by late 1980s they had already absorbed one-third of the total population while occupied only 1.15% of the national land area of South Korea. But today only the Seoul Metropolitan Area, which includes Kyōnggi Province, has reached a population of about 20 million (that is roughly 40% of the total population) while covering 11.5% of the national land area (Lee, 1996; Yu, 2000; Chung, 2005).

Some Asian countries' urban hierarchy is dominated by two 'primate' cities, as in the case of Vietnam where the two large cities of Hanoi and Ho Chi Minh City (ex Saigon) attest that the degree of primacy does not necessarily decrease as a result of nation-building but, on the contrary, it may strengthen even further. During the three decades prior to the reunification, massive flows of immigrants had arrived into Saigon from all over the Country in search of work and investment opportunities and increased the city's population to roughly 4.5 million residents by 1975. After reunification, the pattern of controlled urbanization evolved in the North was extended as a national policy and government to foster slow urban growth. The Government began to pursue a rigid programme of de-urbanization of the newly renamed Ho Chi Minh City and more than a million people were expelled from the southern metropolis and returned to their native villages or were relocated in New Economic Zones beyond the immediate city periphery. On the contrary Hanoi, located in the Red River Basin in northern Vietnam, has been developed into another 'primate' city with the aim to counterbalance the previous dominant urban role of Saigon, having a monopoly on government institutions (Gubry - Huong, 2004; Nguyen, 2005).

In the latest years some "world" cities competing for the major poles in the global economy are still appearing on the policy agenda and government

strategy of the most dynamic large cities in Asia.<sup>6</sup> Among the 55 'world cities' identified by Taylor *et al.* (2000) in the early XXI century, 12 are in Pacific Asia (Tokyo, Singapore, Hong Kong, Seoul, Jakarta, Osaka, Taipei, Bangkok, Beijing, Kuala Lumpur, Manila, and Shanghai) and another 3 (Ho Chi Minh City, Guangzhou, and Hanoi) are 'emerging world cities'. Only a few years before, some French scholars of the University of Paris had classified among the 6 world economic cities the two Japanese metropolis of Tōkyō and Ōsaka.<sup>7</sup> And by the end of 2008 the latest 'Emerging Market Index' published by Mastercard Worldwide Centers of Commerce reports 65 'global cities' distributed throughout the emerging markets of Asia, Africa, Southern America and Eastern Europe. But of these, a large number is localized in Asia: 15 cities are in China and another 8 in India; the federal capital city of Kuala Lumpur ranks 5<sup>th</sup> in the list, followed by Bangkok (9<sup>th</sup>), Istanbul (15<sup>th</sup>) and, further back, Jakarta, Manila and Ho Chi Minh City.<sup>8</sup>

Among the 'global cities' which are spreading out throughout contemporary Asia is the city-state of Singapore that, though it has a small population of only 3.5 million inhabitants in 2007, has become a world economic and cultural hub with its excellent infrastructure network. Central pilot of the already mentioned SIJORI Growth Triangle, Singapore completely contrasts with other Asian metropolises largely characterized by vast squatter settle-

---

<sup>6</sup> In the mid-1960s, Peter Hall, 1966 defined such cities as major centres of political power and seats of national and international institutions, being great ports and airport hubs, leading banking and financial centres, and cultural poles. Later on the concept of the 'world city' has been revised and during the 1980s, it was related to the "command and control centres" of the new economy being developed by multinational corporations. Some years later, Sassen, 1991 consolidated this approach linking intrinsically 'world cities' to the form and content of contemporary globalization given a more precise definition of 'world/global city' focusing upon multinational corporations which provide corporate services.

The theoretical framework identifying 'world cities' in terms of the office networks of advanced producer service firms attributed the role of "nodal centres of the new global economy" to "special places" where the concentration of specialised knowledge intersects with flows of the latest information technology (Castells, 1993).

<sup>7</sup> The other 'world cities' were New York, Los Angeles Paris and London.

<sup>8</sup> The listed cities are the 'emerging growth poles' that spread their economic-commercial and cultural vitality well over the national territorial limits. The Chinese large cities have become world commercial centres for their infrastructure and excellent service offered to the leading multinational enterprises which are eager to establish their regional headquarters in China. Kuala Lumpur and Bangkok are at the top of the list for their commercial role and attractive environment for the financial institutions and the IT multinationals, both regional and local.

ments, derelict industrial areas, traffic congestion, and other environmental problems. In fact, since the early 1990s the city Authorities have been firmly planning Singapore as a Tropical City of Excellence with the vision to realize a 'global city' and the first 'virtual city' of the 21<sup>st</sup> century. The main goal of the current ten year Concept Plan<sup>9</sup> is the creation of a 'garden city' and increasing emphasis has been given to environmental protection with the creation of the park-island of Sentosa, to the urban renovation of the downtown areas (Chinatown, Indiantown Arab Street and Singapore River) and the re-evaluation of its rich historical heritage that attracts a large number of international visitors (over 7.5 million in 2006) thanks to its Changi Airport, which is considered one of the best in the world (Loo, 1996; Yeoh - Huang, 1996 and 2001; Arun, 2000; Arun - Yap, 2000; Savage *et al.*, 2004; Chang - Huang, 2005; Yuen, 2005).

From this overall survey, we may conclude that urbanization in Asia has been one of the most relevant developments during the last decades. Currently, the levels of urbanization are generally still lower than in most advanced Western countries, but it is envisaged that the continuing pace of urban growth will raise the Asian population living in cities to more than 50% in 2025. Without a change in current trends, a rapid urban growth can be expected in contemporary Pacific Asia, where many Asian cities have already turned into megacities or mega-urban regions. This process, partially spontaneous and

---

<sup>9</sup> The major urban changes proposed are:

- A new world-class downtown area around Marina Bay;
- Four Regional Centres at Tampines, Selatar, Jurong East, and Woodlands, each receiving up to 800,000 residents in new 'satellite regions';
- The creation of Technological Corridors and Telecities;
- The increase of the proportion of low-rise and medium-rise housings;
- The extension and improvement of the transport system with new expressways, an extended MRT network and the proposed Light Rail System (LRT);
- The promotion of the quality of life and a Garden City;

The IT 2000 Report, the National IT Masterplan (issued in 1991), the inauguration in 1994 of the longest (18,000 Km) underwater optic fibre cable in the world (known as the 'SEA-ME-WE 2' or the Southeast Asia-Middle East-Western Europe telematic highway linking Singapore to Marseilles, South France), and the launching in July 1997 of the multi-million dollar nation-wide multimedia broadband infrastructure project (known as 'Singapore ONE' or 'One Network for Everyone') will turn Singapore into the first 'virtual' of the 21<sup>st</sup> Century (Urban Redevelopment Authority, 1991; Lo - Yeung, 1996; Foo *et al.*, 1996; Arun, 2000).

partially planned, is becoming a permanent feature of the Asian urban landscape (Douglass, 2000; Ng - Hillis, 2003; Takeshi - Tetsuya, 2004; Hudalah, 2007; Chou - Chang, 2008).

The visit of one of these mega-cities clearly reveals that numerous policy and decision makers (the so-called 'actors' of urban change) have visionary ideas about urban form which do not fit very well with traditional and local concepts of urbanization. Asian cities compete in building the tallest tower or the largest shopping mall in the world, residential high-rise buildings, financial centres and Stock Exchanges, and post-modern skyscrapers are mushrooming in every large city as the new symbol of an economic high-status and affluent society. Shopping arcades, hotels, international fast food chains (McDonald's, Pizza Hut, and so on) are replacing traditional houses and destroying most of the local cultural identity. They are becoming 'vertical' cities without any roots in the local geographical and cultural landscape (Gaubatz, 1999; Fulong, 2000; Diglio, 2005; Yuen, 2005).

The modern city contrasts with vast squatter areas that eviction projects are unable to recover and in many Asian cities squatter housing and homelessness have grown at a rapid rate. Excluding Singapore and the Japanese metropolises, quite all Asian megacities suffer from serious economic, social and environmental problems which challenge sustainable development of the city and call city planners and policy makers to a hard task if they want to avoid the formation of polluted and disease-ridden *Miseropolises* and to realize the vision of the sustainable city of the 21<sup>st</sup> century.<sup>10</sup>

#### REFERENCES

- Arun, M., 2000 "Singapore: Information Technology in an Intelligent Island", in *Southeast Asian Affairs*, pp. 276-84.
- Arun, M. - Yap, M.T., 2000 "Singapore: The development of an Intelligent Island and Social Dividends of Information Technology", in *Urban Studies*, 37/10, pp. 1749-56.
- Arun, M. - Huang, S., 1996 "The conservation-redevelopment dilemma in Singapore: The case of Kampong Glam Historic District", in *Cities*, 13, pp. 411-22.
- , 2000 "Asia's Global Cities", in *Urban Study* 37/12 (Special Issue).
- Beaverstock, J.V. - Smith, R.G. - Taylor, P.J., 2000 "World-city Network: A new Metageography?", in *Annals of the Association of American geographers*, 90/1, pp. 123-34.

---

<sup>10</sup> The fourth international forum of "Global City", scheduled to be held in Abu Dhabi at the beginning of April 2009, will enable urban development decision-makers to focus on globalization and sustainability of cities.

- Castells, M., 1993 "European cities, the informational society, and the global economy", in *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie*, 84, pp. 247-57.
- Bunnell, T. - Barter, P.A. - Morshidi, S., 2002 "Kuala Lumpur Metropolitan Area: A globalizing city-region", in *Cities*, 19/5, pp. 357-70.
- Chang, T.C., 2000 "Renaissance revisited: Singapore as a 'global city for the arts'", in *International Journal of Urban Regional Research*, 24, pp. 818-31.
- Chang, T.C. - Huang, S., 2005 "Recreating place, replacing memory: Creative destruction of the Singapore River", in *Asia Pacific Viewpoint*, 46/3, pp. 267-80.
- , 2008 "Geographies of everywhere and nowhere. Place-(un)making in a World City", in *International Development Planning Review*, 30/3, pp. 227-47.
- Chang, T.C. - Huang, S. - Savage, V., 2004 "On the waterfront: globalisation and urbanization in Singapore", in *Urban Geography*, 25, pp. 413-36.
- Chou, T. - Chang, J., 2008 "Urban sprawl and the politics of land use planning in urban Taiwan", in *International Development Planning Review*, 30/1, pp. 67-92.
- Chung, K., 2005 "Technological impact on spatial formation and integrity of urban spaces for a sustainable and competitive development in Seoul", in *East Asian Review*, 9, pp. 3-24.
- Daniere, A. - Takahashi, L.M. - NaRanong, A. - Lan, V.T.N., 2005 "Social capital and urban environments in Southeast Asia: Lessons from settlements in Bangkok and Ho Chi Minh City", in *International Development Planning Review*, 27/1, pp. 21-58.
- Dick, H.W. - Rimmer, P.J., 1998 "Beyond the Third World City: The New Urban Geography of South-east Asia", in *Urban Studies*, 35/12, pp. 2303-21.
- Diglio, S., 1998 "L'Indonesia e i suoi 'Triangoli di Crescita'. Alcune considerazioni economiche e geopolitiche", in S.F. Soenoto Rivai (a c.), *Persembahan. Studi in onore di Luigi Santa Maria*, Napoli: Istituto Universitario Orientale (Dipartimento di Studi Asiatici. Serie Minor, 53), pp. 25-41.
- , 2003 "Post-transition Hong Kong and Macau: Economic integration or competition within South China?", in *Estudos sobre a China*, 5/2, pp. 521-41.
- , 2005 "Shanghai as an emerging 'world city' of the 21<sup>st</sup> Century", in *Estudos sobre a China*, 7/1, pp. 129-78.
- , 2006a "Recent Urban Development and Historic Heritage Protection in China: The Examples of Beijing and Shanghai", in *Estudos sobre a China*, 8/1, pp. 489-38.
- , 2006b "Urban Development and Historic Protection in Shanghai", in *Web Journal on Cultural Patrimony*, 1/1, pp. 107-22.
- Douglass, M., 2000 "Mega-urban regions and world city formation: globalization, the economic crisis and urban policy issues in Pacific Asia", in *Urban Studies*, 37/12, pp. 2317-37.
- Foo, A.F. et al., 1996 *Singapore in the 21st Century: The virtual city-state*, Singapore: Government Press.
- Forbes, D., 1996 *Asian Metropolis: Urbanisation and the Southeast Asian City*, Melbourne: Oxford University Press.
- , 1997 "Metropolis and mega-urban region in Pacific Asia", in *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie*, 88, pp. 457-68.
- Ford, I., 1993 "A model of Indonesian city structure", in *The Geographical Review*, 83/3, pp. 374-96.
- Ford, L.R., 1998 "Midtowns, Megastructures, and World Cities", in *The Geographical Review*, 88/4, pp. 528-47.
- Friedmann, J., 1986 "The world cities hypothesis", in *Development and Change*, 17/1, pp. 69-84.
- Fulong, W., 2000 "The global and Local Dimension of place-making: Remaking Shanghai as a World City", in *Urban Studies*, 37/8, pp. 1359-77.

- Gaubatz, P., 1999 "China's urban transformation: Patterns and processes of morphological change in Beijing, Shanghai and Guangzhou", in *Urban Studies*, 36/9, pp. 1495-1522.
- Gilbert, A., 2000 "Housing in the Third World Cities: The critical issues", in *Geography*, 85/2, pp. 145-56.
- Goldblum, C. - Wong, T.-C., 2000 "Growth, crisis and spatial change: a study of haphazard urbanisation in Jakarta, Indonesia", in *Land Use Policy*, 17, pp. 29-37.
- Gubry, P. - Huong, L.T., 2004 "Ho Chi Minh City: a future megacity in Vietnam", in *Vietnam's Socio-Economic Development*, 40, pp. 56-75.
- Gugler, J., 2004 *World Cities beyond the West. Globalization, Development and Inequality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Guldin, G.S., 1997 "Metropolis and mega-urban region in Pacific Asia", in *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie*, 88, pp. 457-68.
- Hall, P., 1966 *The World Cities*, London: Weidenfeld & Nicolson.
- Ho, K.C. - Douglas, M., 2008 "Globalisation and liveable cities: experiences in place-making in Pacific Asia", in *International Development Planning Review*, 30/3, pp. 199-214.
- Hoang, D.K., 2003 "Values of urban heritage and architecture of Hanoi", in *Vietnam Social Sciences*, 5/97, pp. 55-62.
- Hudalah, D., 2007 "Peri-urbanisation in East Asia: A new challenge for Planning?", in *International Development Planning Review*, 29/4, pp. 503-20.
- Korff, R., 1996 "Global and Local Spheres: The Diversity of Southeast Asian Urbanism", in *Sojourn. Journal of Social Issues in Southeast Asia*, 11/2, pp. 288-313.
- Leaf, M., 1999 "Vietnam's Urban Edge: The Administration of Urban Development in Hanoi", in *Third World Planning Review*, 21/3, pp. 297-316.
- Le Van, N., 2000 "Construction Planning for Hochiminh City", in *Vietnam's Socio-Economic Development*, 24, pp. 11-15.
- Lee, G., 1996 "How to make Seoul a world city", in *Korea Focus*, 4/1, pp. 68-76.
- Leisch, H., 2000 "Gated Paradise? Quality of Life in Private New Towns. JABOTABEX, Indonesia", in S.F. Tuan - L.L. Yuan - G. Wong Khei Mie (eds.), *Planning for a Better Quality of Life in Cities*, Singapore: School of Building and Real Estate, pp. 257-65.
- Lo, F.C. - Marcotullio, P.J., 2000 "Globalization and urban transformation in the Asia Pacific Regions: a Review", in *Urban Studies*, 37/1, pp. 77-111.
- , 2001 *Globalization and the Sustainability of Cities in the Asia-Pacific Region*, Tokyo: United Nations University Press.
- Lo, F.C. - Yeung, Y., 1996 *Emerging World Cities in Pacific Asia*, Tokyo: United Nations University Press.
- Logan, W.S., 2002 *The disappearing of Asian City. Protecting Asia's urban heritage in a globalizing world*, Oxford: Oxford University Press.
- Loo, L.S., 1996 "Urban conservation policy and the preservation of historical and cultural heritage: the case of Singapore", in *Cities*, 13/6, pp. 399-409.
- Masai, Y., 1990 "Tokyo: From a Feudal Million City to a Global Supercity", in *The Geographical Review of Japan*, ser. B, 63/1, pp. 1-16.
- Mastercard Worldwide Centers of Commerce, 2008 *Emerging Market Index*, New York: Mastercard Worldwide.
- Mega, V., 1998 "Bangkok. The mega-city of angels", in *Ekistics*, 65 (388-390), pp. 107-20.
- McGee, T.C., 1967 *The Southeast Asian City: a Social Geography of the Primate Cities of Southeast Asia*, London: G. Bell & Sons.
- , 1989 "Urbanisasi or Kotadesasi? Evolving patterns of urbanization in Asia", in F.J. Costa et al. (eds.), *Urbanization in Asia*, Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 98-108.

- 
- , 1991 “The emergence of desakota regions in Asia: expanding a hypothesis”, in B. Ginsburg - B. Koppel - T.C. McGee (eds.), *The Extended Metropolis. Settlement Transition in Asia*, Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 3-26.
- , 1995 “Metrofitting the emerging mega-urban regions of ASEAN: an overview”, in T.C. McGee - I.M. Robinson (eds.), *The Mega-Urban Regions of Southeast Asia*, Vancouver: University of British Columbia Press, pp. 3-26.
- Muscarà, C., 1998 “Giant cities, urban management and the global economy”, in *Ekistics*, 65 (388-390), pp. 27-35.
- Ng, M.K. - Hillis, P., 2003 “World cities or great cities? A comparative study of five Asian Metropolises”, in *Cities*, 20/3, pp. 151-65.
- Nguyen, M.H., 2002 “Urban Governance: A comparison between Hochiminh City and Metro Manila”, in *Vietnam's Socio-Economic Development*, 30, pp. 17-24.
- , 2005 “New Housing Trends in Ho Chi Minh City”, in *Vietnam's Socio-Economic Development*, 45, pp. 56-63.
- Onyianont, P., 1998 “Bangkok as a magnet for rural labour: changing conditions, 1900-1970”, in *Southeast Asian Studies*, 36/1, pp. 78-108.
- Ooi, G.L., 2005, *Housing in Southeast Asia Capital Cities*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies (Southeast Asia Background. Series No. 4).
- Pang, X., 2000 “The conception framework of Asian urban development in transition”, in *The Journal of Chinese Geography*, 10/2, pp. 159-67.
- Papaioannu, J.G., 1998 “Megacities versus Megalopolises: a challenge for the future”, in *Ekistics*, 65 (388-390), pp. 6-26.
- Qadeer, M.A., 2000 “Ruralopolises: The Spatial Organisation and Residential Land Economy of High-density Rural Regions in South Asia”, in *Urban Studies*, 37/9, pp. 1583-603.
- Rüland, J., 1996 *The Dynamics of Metropolitan Management in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Sassen, S., 1991 *The Global City*, Princeton: Princeton University Press.
- , 2000 “Global cities and developmentalist states: how to derail what could be an interesting debate: a response to Hill and Kim”, in *Urban Studies*, 38/13, pp. 2537-40.
- Savage, V.R. - Huang, S. - Chang, T.C. 2004 “The Singapore River Thematic Zone: Sustainable Tourism in an Urban Context”, in *The Geographical Journal*, 170/3, pp. 212-25.
- Sit, V.F.S. - Yang, C., 1997 “Foreign-investment-induced Exo-urbanisation in The Pearl River Delta, China”, in *Urban Studies*, 34/4, pp. 647-77.
- Sorensen, A., 1999 “Land readjustment, urban planning and urban sprawl in the Tokyo Metropolitan Area”, in *Urban Studies*, 36/13, pp. 2333-60.
- Takeshi, A. - Tetsuya, A., 2003 “Empirical analysis for estimating land use transition potential functions. Case in the Tokyo Metropolitan Region”, in *Computers, Environment and Urban Systems*, 28, pp. 65-84.
- Taylor, P.J., 1997 “Hierarchical tendencies amongst world cities: a global research proposal”, in *Cities*, 14/6, pp. 323-32.
- , 2000 “World cities and Territorial States under conditions of contemporary globalization”, in *Political Geography*, 19/1, pp. 5-32.
- - et al. 2000 “World Cities in the Pacific Rim: A New Global Test of Regional Coherence”, in *Singapore Journal of Tropical Geography*, 21/3, pp. 233-45.
- Tonuma, K., 1998, “Tokyo: Policies toward the 21<sup>st</sup> Century”, in *Ekistics*, 65 (388-390), pp. 51-56.
- United Nations, 2008 *State of the World's cities 2008/2009. Harmonious Cities*, London – Sterling, VA: Earthscan.

- Urban Redevelopment Authority, 1991 *Living the Next Lap: Towards a Tropical City of Excellence*, Singapore: Urban Redevelopment Authority.
- Van Grunsven, L., 1995 "Industrial Regionalization and Urba-Regional Transformation in Southeast Asia: The SIJORI Growth Triangle Considered", in *Malaysian Journal of Tropical Geography*, 26, pp. 47-65.
- Viratkapan, V. *et al.*, 2004 "Factors contributing to the development performance of slum relocation projects in Bangkok, Thailand", in *International Development Planning Review*, 26/3, pp. 231-60.
- Yeung, Y.M., 1998 *Urban Development in Asia*, Hong Kong: Institute of Asia-Pacific Studies, The Chinese University of Hong Kong.
- Yeoh, B.S.A. - Chang, T.C., 1996 "The conservation-redevelopment dilemma in Singapore. The case of the Kampong Glam historic district", in *Cities*, 13/6, pp. 411-22.
- , 2001 "Globalising Singapore: Debating Transnational Flows in the City", in *Urban Studies*, 38/7, pp. 1025-44.
- Yu, W., 2000 "Seoul. The city of vitality", in *IGU Bulletin*, 50/1, pp. 5-18.
- Yuen, B., 1996 "Creating the Garden City: The Singapore Experience", in *Urban Studies*, 33/6, pp. 955-70.
- Yuen, B., 2005 "Romancing the high-rise in Singapore", in *Cities*, 22/1, pp. 3-14.



ANNA MARIA DI TOLLA

### Note sui testi orali berberi del Marocco

Le società berberofone delle diverse aree del Marocco hanno prodotto testi orali che hanno dato un'importanza particolare al patrimonio culturale orale nazionale. Le società berberofone si trovano ad affrontare, oggi, il problema della salvaguardia del patrimonio orale, più urgente che mai in un mondo dominato dalla scrittura.

Bisogna precisare che le società berbere, pur avendo conservato la tradizione orale, costituiscono un caso molto particolare, come afferma L. Galand: "Le berbère offre l'étrange particularité d'être une langue orale pourvue d'une écriture".<sup>1</sup>

La scrittura e l'oralità hanno convissuto, anche se la scrittura ha subito condizioni storiche di marginalità a causa della diffusione della lingua araba.<sup>2</sup> A ciò si è aggiunto il mancato ritrovamento di diverse opere in berbero, delle quali si conosce l'esistenza solo attraverso citazioni, come, nel caso del Corano dei Bargawata, degli scritti religiosi del periodo medievale e così via.

La produzione letteraria berbera comprende diversi contesti linguistici locali i quali hanno creato una koinè letteraria regionale: ad esempio, la produzione letteraria chleuh, seguita dal Rif, dal mondo tuareg e dal Mزاب.

Oggi, un settore particolarmente minacciato di scomparire nell'ambito di ciò che si definisce "letteratura orale", è l'insieme dei racconti, delle leggen-

---

<sup>1</sup> I Berberi posseggono un antico alfabeto che chiamano *tifinagh* (Galand, 1989).

<sup>2</sup> «On considère les sociétés berbères comme des sociétés de tradition orale, alors qu'il est indéniable qu'elles ont utilisé dans le passé un alphabet provenant de l'écriture libyque, les *tifinagh*. Dans ce cas, à cause bien sûr du coup de force opéré par les sociétés arabes et la religion islamique, toutes deux portées par une autre picturalité (l'alphabet arabe), l'itinéraire semble avoir été l'inverse d'une certaine picturalité à l'oralité en attendant peut-être une autre picturalité », Calvet, 1984, p. 7.

de, delle canzoni e dei proverbi, degli aneddoti, degli indovinelli, degli enigmi, ecc.

È in tale contesto che si inserisce la ricerca in corso di una raccolta di testi orali in Marocco, sia per l'interesse scientifico, sia per la necessità di conservare il patrimonio orale berbero. Il problema consiste nel comprendere in che maniera bisogna conservare la memoria dell'esperienza delle società berbere e rendere presente nel tempo e nello spazio ciò che risulta ormai lontano e, dunque, passato.

Alla luce delle evoluzioni attuali che si sono prodotte in Marocco, in Algeria e in Francia, paesi in cui la lingua berbera è insegnata a diversi livelli, nelle scuole primarie e nelle università, tali tematiche sono molto attuali nel dibattito scientifico e la lingua berbera vive una svolta storica determinante, quella del passaggio allo scritto.

In questa esposizione cercheremo di comprendere, attraverso l'esempio di un breve racconto, la struttura di un testo orale e alcune fasi relative al passaggio allo scritto; in particolare, l'obiettivo è quello di capire quali sono gli elementi che distinguono i due registri; e quali sono i punti di contatto nell'attività della scrittura di un prodotto orale.

Prima però di passare all'analisi del testo, accenneremo a una rapidissima retrospettiva dei lavori già esistenti sui testi orali del Sud marocchino e, in generale, indicheremo alcune metodologie letterarie per lo studio dei testi orali.

### *La produzione dei testi orali berberi*

I testi orali berberi hanno conosciuto, dagli inizi del XX secolo, un'espansione senza precedenti. Non vogliamo dare una lista delle pubblicazioni, poiché esistono bibliografie aggiornate, quali la *Bibliographie* di Lamara Bougchiche e la rivista *Études et Documents berbères* in cui sono pubblicati numerosi articoli sui testi orali.

La raccolta dei testi orali tradizionali e moderni arricchisce il patrimonio e le possibilità di analisi. I testi tradizionali sono raccolti in loco, anche se oggi è difficile incontrare ottuagenari o centenari, ma la tradizione presso i giovani è ancora tenace, almeno in alcune regioni.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Galand-Pernet, 2001.

*Gli studi sui testi orali*

Gli studi letterari berberi si sono posti raramente questioni teoriche proprie in ambito letterario. Spesso l'analisi dei testi ha seguito le correnti linguistiche del momento. Uno dei metodi più utilizzati ancora oggi è quello della comparazione dei temi presenti nei racconti berberi. In effetti, comparando diverse versioni di racconti in luoghi geografici diversi si sono ricavati dei veri schemi berberi, che prendono il posto nelle tipologie mediterranee e nella rete generale nata dai lavori di Antti Aarne e Stith Thompson<sup>4</sup> o di Vladimir Propp.<sup>5</sup>

Le teorie dello strutturalismo e del funzionalismo hanno dato una specificità allo studio dei racconti, come dimostrano le ricerche di Camille Lacoste-Dujardin, la quale associa, utilmente, comparativismo e strutturalismo in una prospettiva etnologica.<sup>6</sup>

Per ciò che concerne l'analisi propriamente letteraria, lo studio del contenuto ha preceduto ogni altro tipo di indagine.

Nel periodo coloniale, i ricercatori consideravano i testi letterari come fonti di informazioni sulla società. Dopo l'indipendenza, alcuni ricercatori berberofoni dell'epoca, hanno negato ai non berberofoni la possibilità, se non il diritto, di interpretare i testi berberi. A parte la reazione affettiva, come asserisce Garland-Pernet, il dibattito è interessante, poiché pone il problema della ricezione di ogni letteratura straniera sul piano sincronico e diacronico.

Nella letteratura berbera, la definizione di letteratura o di letteratura orale comporta diversi problemi: ad esempio, la nozione di "genere letterario" rimane ancora da studiare. I nomi generici attribuiti dai berberofoni stessi al racconto variano a seconda delle regioni; i nomi dati dagli editori a questi testi, in francese o in altre lingue occidentali, sono prestati a sistemi letterari che differiscono dai sistemi berberi.

*Il contesto socio-culturale del Tafilalt*

Prima di presentare lo studio di un breve testo orale e delle sue problematiche nel passaggio allo scritto, dobbiamo presentare, brevemente, il contesto socio-culturale e linguistico del Tafilalt, la regione di studio.

---

<sup>4</sup> Aarne - Thompson, 1961.

<sup>5</sup> Propp, 2003.

<sup>6</sup> Lacoste-Dujardin, 1982.

Sul piano linguistico, nel Tafilalt si praticano essenzialmente due parlari: il berbero (*tamazight*) e il parlare arabo dialettale locale. La coesistenza di questi due parlari passa attraverso un rapporto di dominazione, nel senso linguistico del termine, una realtà che si manifesta nel quotidiano e che proviene dal contatto delle due lingue: la *tamazight* con l'arabo locale. Questa dominazione emerge ogni qualvolta un soggetto che parla *tamazight* si trova obbligato a parlare l'arabo con il suo interlocutore arabo per trasmettere un messaggio. Uno dei luoghi dove avviene l'interazione verbale è il *suq* che rappresenta un contesto socio-culturale in cui l'arabo locale si impone. Ad esempio, quando qualcuno perde un oggetto al *suq*, il ritrovamento avviene tramite un altoparlante e si dice che l'oggetto smarrito si trova alla moschea posta nel mercato. L'appello è fatto esclusivamente in arabo, trascurando completamente il berbero.

Nonostante le restrizioni subite dalla *tamazight*, questa lingua millenaria non cessa di trarre la sua forza di sopravvivenza e di resistenza dal suo inesauribile patrimonio culturale (costumi, diritto consuetudinario, arte, storia, letteratura orale, ecc.).

### *Il racconto*<sup>7</sup>

Il testo preso in esame è un racconto orale inedito in berbero, raccolto nell'agosto 2002 nella cittadina di Rissani nel Tafilalt, nel sud-est del Marocco e raccontato da Aicha Mburk<sup>8</sup> appartenente agli Ait Ihatuchen (Aït Atta) che aveva frequentato la scuola primaria.<sup>9</sup> Il racconto molto breve è caratteristico di quegli aneddoti sui costumi (noti nella classificazione internazionale come "racconti faceti") molto frequenti nel repertorio dei berberi e dei quali si trovano molti esempi nelle diverse raccolte della letteratura orale.

Per la trascrizione del testo, abbiamo seguito le raccomandazioni degli "ateliers" sulla grafia per gli usi correnti del berbero stabilito dal Centro di ricerca berbera dell'INALCO (Institut National des Langues et Civilisations Orientales) di Parigi.

<sup>7</sup> In tachelhit e tamazight: *lqsit*, *lqisat*, «storia, racconto, narrazione. Affare, fatto diverso», (Taifi, 1991, p. 544).

<sup>8</sup> Aicha, 48 anni, parla solo in berbero e possiede nozioni di francese e di arabo dialettale marocchino.

<sup>9</sup> In questa sede, colgo l'occasione per ringraziare le persone che mi hanno aiutata a trascrivere questo racconto.

Il racconto s'intitola *Lḥaqq n lwaldayn* «I doveri verso i genitori». In questa sede presenteremo la trascrizione del testo in lingua berbera nella variante tamazight del Marocco centrale; la traduzione letterale e infine la traduzione intelligibile. Il testo è corredato di note linguistiche, etnografiche e stilistiche che tengono conto del contesto sociolinguistico e storico. Per quanto riguarda la disposizione materiale del racconto, il testo sarà suddiviso in frasi brevi numerate.

### *Lḥaqq n lwaldayn*

- (1) *mesyrrawn tenna tlla yat tmṭṭuṭ<sup>10</sup> yaw<sup>11</sup> yer-s tislit<sup>12</sup>*  
«raccontano sì dice c'era una donna tiene presso di lei nuora»

Si racconta che una suocera e una nuora abitavano assieme.

- (2) *ar<sup>13</sup> ttazzi s tislit-nns*  
«discute con nuora sua»

La suocera discuteva sempre con sua nuora.

- (3) *iddu arba-nns tenna-yas*  
«arrivò figlio suo lei dice a lui»

Quando tornò a casa il figlio, la moglie gli disse:

- (4) *ittadzin<sup>14</sup> s mma-nk*  
«ho litigato con madre tua»

“Come al solito, ho litigato con tua madre”.

<sup>10</sup> Il senso di «donna anziana» è specifico della regione; in altre aree, si utilizza *tamyart*.

<sup>11</sup> Questa espressione significa «fare, tenere, appartenere» nel senso del possesso.

<sup>12</sup> *Tislit* significa «sposa», «sposa novella», ma anche nuora, oppure: «moglie in rapporto alla famiglia del marito» (Taïfi, 1991, p. 435).

<sup>13</sup> La particella *ar* indica la continuità nel passato «sul punto di...» e «continua a fare».

<sup>14</sup> L'incompiuto dà il senso della continuità, o della ripetizione.

- (5) *yasi-t-id*<sup>15</sup>  
«egli prende lei»  
Allora il figlio prese sua madre,
- (6) *ig-t-id g wanu ikka-yas mraw (εašra) n tiyniwin*<sup>16</sup>  
«mette la (lei) nel pozzo dà a lei dieci di datterì»  
la gettò nel pozzo, le diede dieci datterì
- (7) *kull tiyni ti-wass*  
«ogni dattero al giorno»  
uno al giorno (per sopravvivere)
- (8) *iddu iddu*  
«egli è partito egli è partito»  
e se ne andò.
- (9) *yat lmudda ar tmmay*  
«un certo tempo lei lotta»  
Per un certo tempo, la madre lottò
- (10) *is tra ar tyli s afella*  
«quello che lei voleva sale in alto»<sup>17</sup>  
per cercare di risalire il pozzo e uscire.
- (11) *iddu-d yan urehhal iddu-d yan urehhal yasi-t-i-di yasi-t-id / yasi-t-id*  
«arriva qui un nomade arriva qui un nomade prende la (lei) prende la (lei)»  
Finalmente arrivò un nomade che la prese (e la portò via).
- (12) *teddu teddu teddu yat lmudda imlaqay-d*<sup>18</sup> *mma-nns*  
«lei è partita, partita, partita, un certo tempo incontra madre sua»  
Dopo qualche tempo, il figlio incontrò sua madre

<sup>15</sup> La particella di prossimità dà il senso, in questo caso, di futuro prossimo.

<sup>16</sup> Per indicare il diminutivo (al plurale) si utilizza spesso il suffisso *win*.

<sup>17</sup> In questa espressione: *is tra* «Lei vuole ?», dà il senso di lottare tenacemente.

<sup>18</sup> Questo verbo *imlaqay* significa «incontrarsi».

- (13) *yaf-ti-d yafmma-nns inna-yas mma*  
 «trova lei là trova madre sua dice a lui mamma»  
 e la chiamò: “Mamma!”.
- (14) *tenna-yas mma-nnk mma-nk ayd giṽ*  
 «lei dice a lei stessa madre tua madre tua io sono»  
 La madre si domandò: “Sono sua madre?”
- (15) *tenna-yas mma-nk ad giṽ*  
 «lei dice a lui madre tua sono io»  
 Poi gli rispose: “Sono io tua madre.
- (16) *wanna mm iyezzif leemmer ur nna d immet*<sup>19</sup>  
 «quella che ha lunga vita non è morta»  
 Chi ha (il destino di) una lunga vita non muore
- (17) *iga-t-id γ wanu afad ad tmmṭ*<sup>20</sup>  
 «mette lei nel pozzo affinché lei muore»  
 anche se tu l’hai gettata nel pozzo per farla morire,
- (18) *walakin nettat iyezzif-as leemmer*<sup>21</sup> *ur temmut*  
 «ma lei perdura à lei l’età non è morta»  
 ma lei è sopravvissuta, non è morta;
- (19) *ur tmmut tedder safi*  
 «non è morta lei vive basta»  
 lei è viva”.
- (20) *iri ar titay irzm-as*<sup>22</sup> *a tmaṭṭuṭ*  
 «egli vuole allontanare la (lei)rompere con la moglie»  
 A questo punto, il figlio volle allontanare la moglie, divorziando.

<sup>19</sup> In questo passaggio, si utilizza un proverbio. Spesso, nei proverbi si usa un infinitivo per dare il senso di una verità generale.

<sup>20</sup> Dopo *afad* «affinché» il verbo va coniugato al congiuntivo presente (*ad* + aoristo).

<sup>21</sup> *iyezzif-as leamar*, «tu vivrai a lungo» (si dice di qualcuno che arriva proprio al momento in cui si parla di lui) (Taïfi, 1991, p. 214).

<sup>22</sup> Questo verbo ha il senso di «aprire, staccare, rompere il legame».

- (21) *illa gis ad issenlhaq*<sup>23</sup> *n mma-nns*  
 «c'è in lui egli conosce il diritto verso madre sua»  
 Il figlio riconosce i suoi doveri verso la madre.

- (22) *illa gis lhaq n lwaldayn*  
 «c'è in lui il diritto verso i genitori»  
 Egli sa dei doveri verso i genitori.

### *Alcune osservazioni*

Il testo orale fa appello a uno stile che permette a chi racconta un'efficacia mnemotecnica. Chi racconta unisce alle parole i gesti, le intonazioni, la simbolica gestuale che sono più espressivi delle parole. In questo testo, le parti in corsivo sono ripetute durante la performance del racconto. Si tratta di ripetizioni, o meglio, di ridondanze (ripetizioni in parole, sottolineature di tono, pause, ecc.). Le ridondanze sono elementi accessori che nulla c'entrano con il resto del testo. Ad esempio, il rumore o un'interferenza può impedire la trasmissione di un messaggio, la ridondanza serve a correggere questo inconveniente. Comunque, la ricorrenza di ripetizioni che danno a un testo orale il suo aspetto particolare non implica lo statuto passivo di chi racconta, poiché ogni proferimento è una ricreazione e una ritrasmissione in un testo orale. Insomma, l'improvvisazione e la memorizzazione possono variare, ciò che conta, però, è la convergenza di questi due principi.

Il testo si apre con una formula: *mesyawn*, "raccontano", "si racconta". La formula permette di fare a chi racconta una distinzione fra il mondo reale e il mondo del racconto.

Il testo inserisce dei proverbi o massime. Il proverbio è il genere per eccellenza dell'oralità, poiché è creato, utilizzato e trasmesso oralmente. Per le sue caratteristiche si integra in qualunque tipo di discorso. Per l'aspetto normativo, il proverbio costituisce un genere rappresentativo della società berbera tradizionale in generale. Nel quadro dell'oralità, il proverbio serve anche a chiudere un discorso.

Per ciò che riguarda l'attività di redazione dei testi raccontati oralmente, la fedeltà al testo orale non è possibile *in toto*. Nell'operazione della scrittura, c'è un relativo "tradimento" per permettere al lettore di "far passare il raccon-

---

<sup>23</sup> *Lhaq* ha il significato di «diritto, giustizia» e anche «doveri». Nell'espressione: *Illa gis lhaq*: «ha ragione; ha preso coscienza dei doveri, ha l'obbligo dei doveri».



to". Dunque, per "far passare il testo" come impone la scrittura, si evitano le ripetizioni, si segnala la punteggiatura, quest'ultima è importante per ricostruire il senso del testo, per organizzare e delimitare il flusso delle parole, delle frasi e per mettere in evidenza il discorso diretto.

La questione principale nell'analizzare questo racconto consiste nel fatto di comprenderne il significato.

Una delle piste da seguire per tentare di comprendere il senso del testo è la seguente: la saggezza fa parte dei valori e fa ottenere esiti positivi, la disobbedienza è distruttiva. Tale idea assumerà sempre più chiarezza attraverso le molteplici opposizioni che rileveremo da questo testo, seguendo lo schema stesso del racconto.

### *Schema del racconto*

I personaggi e le azioni più importanti che si trovano in questo breve racconto sono i seguenti:

- (1) la suocera e la nuora
- (2) la moglie e il marito
- (3) il figlio abbandona nel pozzo la madre
- (4) il nomade salva la madre
- (5) l'incontro del figlio con la madre
- (6) il figlio divorzia dalla moglie

Le diverse sequenze del racconto, tenendo conto dell'ambiente culturale nel quale il racconto è stato narrato, si riferiscono alla versione del tipo "Cattive relazioni fra suocera e nuora" o "Madre e figlio".<sup>24</sup> La rappresentazione del racconto proietta una visione del mondo, laddove sono trasposti certi valori, quali quelli che si riferiscono all'amore filiale, al dovere verso i genitori che devono primeggiare sulle altre considerazioni passionali.

### *Conclusioni*

Fin dal XX secolo, la volontà di far emergere la lingua dall'oralità si traduce con il passaggio allo scritto e la pubblicazione di importanti opere lette-

---

<sup>24</sup> "P207.1 § Conflict between mother (matriarch) and her son's wife"; "P230 § Parents and children", El-Shami, 2004.

rarie o di testi sulla vita quotidiana, per cui oggi, si può parlare di un uso letterario scritto del berbero.<sup>25</sup>

Lo studio della letteratura tradizionale, in particolare dei racconti e dei testi orali, oltre alla conoscenza della cultura della società berbera, è una base essenziale per lo studio dell'evoluzione letteraria attuale e anche per l'insegnamento della letteratura berbera.

Molti autori contemporanei, grazie al lavoro sulla tradizione, hanno ripreso i testi raccolti oralmente e li hanno integrati alla propria produzione letteraria, che prende oggi diversa denominazione, quale letteratura berbera contemporanea, letteratura moderna o neo-letteratura.<sup>26</sup> Oggi, nel Sud del Marocco, e in particolare nelle regioni *chleuh*, si sta sviluppando una produzione letteraria scritta importante (soprattutto nel campo della poesia, della novella e della creazione teatrale) attraverso scrittori e poeti quali Moustauoui, Azaykou, Id Belkacem, Jouhadi Houssein, e altri. Dagli anni settanta, soprattutto con la creazione delle associazioni culturali *amazighes*, la produzione letteraria è divenuta un mezzo di sensibilizzazione e di rivendicazione identitaria, in cui lo scritto rappresenta la reazione e la resistenza alla dominazione linguistica e culturale che molte comunità berbere oggi subiscono.

#### BIBLIOGRAFIA

- Aarne, A. - Thompson, S., 1961 *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*, Helsinki: The Finnish Academy of Sciences and Letters.
- Bounfour, A., 2006 "Présentation de la littérature berbère contemporaine", in *Études Littéraires Africaines. Littérature berbère*, Paris: Karthala, pp. 5-9.
- Calvet, L.-J., 1984 *La tradition orale*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Chaker, S. 1995 *Linguistique berbère. Études de syntaxe et de diachronie*, Paris – Louvain: Peeters.
- Destaing, E., 1920 *Étude sur le dialecte berbère des Aït Seghrouchen (Moyen Atlas marocain)*, Paris: E. Leroux.
- Durand, O., 1998 *Lineamenti di lingua berbera. Varietà tamazight del Marocco Centrale*, Roma: Università degli Studi "La Sapienza".
- El-Shami, H.M., 2004 *Types of the Folktale in the Arab World*, Bloomington: Indiana University Press.
- Finnegan, R., 1970 *Oral Literature in Africa*, Oxford: Oxford University Press.

<sup>25</sup> S. Chaker, 1995, *Linguistique berbère. Études de syntaxe et de diachronie*, Paris – Louvain: Peeters.

<sup>26</sup> Bounfour, 2006.

- 
- Galand, L., 1989 "Les langues berbères", in I. Fodor - C. Hagège (eds.), *Language Reform: History and Future*, Hamburg: Buske, pp. 330-54.
- Galand-Pernet, P., 1972 *Recueil de poèmes chleuhs. I. Chants de trouveurs*, Paris: Klincksieck.
- , 2001 "Les différents apports de la recherche littéraire berbère", in D. Ibrizimow - R. Vossen (eds.), *Études berbères*, Köln: Köppe (Frankfurter Afrikanistische Blätter, 13), pp. 73-81.
- Lacoste-Dujardin, C., 1982 *Le conte kabyle. Étude ethnographique*, Paris: Maspéro.
- Laoust, E., 1920 *Mots et choses berbères*, Paris: Challamel.
- Propp, V., 2003 *Morfologia della fiaba. Le radici storiche dei racconti di magia*, Roman: Newton Compton.
- Serra, L., 1974 "In margine a un testo orale avente a titolo 'La storia della gente di Sigilmassa'", in *Studi magrebini*, 6, pp. 57-71.
- Taïfi, M., 1991 *Dictionnaire tamazight-français*, Paris: L'Harmattan Awal.



GIANNI DORE

### Note sul lessico pastorale kunama<sup>\*</sup>

#### *Premessa*

La striscia centro-meridionale del bassopiano occidentale dell'Eritrea, dal punto di vista ecologico parte della piana sudanese, un quadrilatero di circa 33.000 km<sup>2</sup>, è abitata dai Kunama, anche se nel corso dei 15 anni di vita dello Stato eritreo indipendente la presenza di tigrini, provenienti dall'altopiano o lì stabilizzati dopo l'esilio in Sudan negli anni di guerriglia, cui si aggiungono oggi per la politica di *resettlement* anche famiglie saho, ha modificato la composizione interna nei centri abitati più importanti del Governatorato del Gash Barka (k. *Gáš-Barká*).

Si è così interrotto un modello plurisecolare per cui i tigrinofoni delle pendici del Ḥamasen e del Sārayā o dei *māzägga* dell'Addi Abō o del Wälqayt scendevano nel bassopiano temporaneamente e in passato solo dopo i

---

\* Abbreviazioni F. = Fermo da Castelnuovo, 1950; R. = Reinisch, 1881-91; k.b. = kunama barka; k.m. = kunama marda. – Ringrazio Andreas Zeinu Tanni per la revisione dell'apposizione dei toni e dell'ortografia di questo articolo. – Nota linguistica. – Il *kunama awra*, lingua a struttura tonale scritta in caratteri latini, senza genere, una delle nove lingue riconosciute nell'Eritrea, è attualmente classificato tra le lingue nilo-shariane. Si calcola sia parlato da circa 65.000 persone in Eritrea, e forse altrettante ormai in Sudan, specie a Kassala e Khartum, e nei villaggi del Tigrāy come Shiraro. In accordo con lo standard attualmente seguito dal Kunama Panel, Curriculum del Ministero dell'Educazione eritreo, si segnano i due toni di base, alto e medio alto, e le vocali lunghe, anch'esse fondamentali per la distintività semantica insieme con la geminazione consonantica (raddoppiamento). Il Kunama Panel nell'alfabeto kunama, rispetto alle scelte di notazione fonetica dei missionari svedesi e italiani, rende: plosiva velare sorda /k/, fricativa palatale sorda /š/, affricata palato-alveare sonora /j/, plosiva velare sonora /g/, nasale palatale sonora /ñ/, l'alveolare nasale /n/. Cfr. per la lista dell'alfabeto Bender, 2001 e Abraha, 2007.

raccolti nel periodo secco e per razzie nelle quali prelevavano stock di animali e di cereali ed esseri umani destinati al lavoro schiavile. Come terre di *bārāha* le zone kunama non venivano giudicate adatte alla vita di genti acclimatate nell'altopiano.

Il corso del medio Gash (tigr. Mārāb, k. *Soona*) è il centro di attrazione per questa vasta area e i pascoli intorno alle acque affioranti o appena sotto-terra nei periodi di magra hanno sempre visto misurarsi pastori e agricoltori sedentari. Le mandrie e greggi dei pastori Beni Amer (un tempo denominati *Šile* dai K.), o di pastori Nara, spesso al servizio dei primi, sono una presenza di lunga durata nei percorsi di transumanza dal bacino del Barka Ansāba verso sud, il *sai'd*. Questi pastori, preceduti da avanguardie per esplorare pascoli e acque, lo raggiungono tra novembre e dicembre con il bestiame con le figliolanzze e poi con gli altri capi fino a marzo, arrivando anche alle acque del Setit (tigr. Takazze, k. *Tiika*) specie laddove questo fiume per qualche chilometro mantiene delle acque perenni, e oltre fino al Wālqayt e al Bāgemḍar. Sull'area arrivano, soprattutto dopo la seconda guerra mondiale, anche capi dei proprietari tigrini (un tempo chiamati *Dale* dai K.), grazie a contratti di conduzione stipulati con pastori Beni Amer o anche con Saho. Essi per entrare nell'area stabilmente, dopo i primi fallimenti, dovettero convertire le razze, sostituendo i bovini *arado* con i *bégait* del Barka, la cui fisiologia era adattata all'ecologia del bassopiano o anche favorendo gli incroci. *Arado* è tipo di color rosso o pezzato, di taglia grande e adatto al lavoro agricolo, prevalente nell'altopiano; *bégait* è il tipo dominante nel bacino del Barka-Ansāba, per selezione genetica, pezzato, di pelle fine, principalmente per latte, meno adatto al lavoro agricolo.

Secondo un *pattern* di lunga durata, per arrivare dall'altopiano alle pasture dei grandi fiumi si percorre la linea di transumanza che aggirando Kārān scende da Mansūra attraverso il Dembe'a o si passa a sud per la pista di 'Ar-rāza fino alla grande curva del Gash e fino al Setit. Il tragitto di transumanza dei pastori beja, attraversando le colline nara, arriva al Gash in direzione dei paesi di Foode e di Dukambya.

I piccoli mercanti *jaberti* e beni amer, seguendo la tratta laterale verso sud della via carovaniera che dal Samhar andava a Kassala, vi arrivavano per vendere sale, telerie e manufatti di ferro scambiandoli soprattutto con il sorgo, *kiina* per i Kunama, per cui era e rimane anche oggi la principale coltura, attentamente cerimonializzata rispetto a colture come il miglio (*bortāa* o *bec-cāa*) e il mais (*aafōkīna*). Dai censimenti italiani di età coloniale appare una linea di confine tra i Kunama e i Nara (i *Barya* di allora) che sono anche essi pastori e spesso conduttori di bestiame per conto dei Beni Amer, i detentori del sapere tecnico più sofisticato. Le mandrie di dromedari erano dominanti

tra i secondi, quasi assenti tra i Kunama, che oggi invece ne sono allevatori a lato di capre, pecore e bovini. Si creava così un contesto storico nevralgico per la costruzione dell'etno-sistema, per il variare e sfumare di identità, e si attuava una reciprocità di scambi positivi e non solo negativi, come quella determinata dalle razzie e contro-razzie e dai conflitti sui pascoli e l'acqua con i coltivatori sedentari. Questa area si è così storicamente costituita come uno spazio sociale produttivo per etno-antropologie incrociate, rappresentazioni, denominazioni e per trasferimenti di sapere tecnico. Certamente un lavoro comparativo che qui non affronteremo mostrerebbe passaggi di competenze tecniche, prestiti lessicali asimmetrici, che hanno investito quello che potremmo definire l'*insieme tecnico pastorale* di questa area (inteso nel suo "fare" e nel suo "dire").

#### *Prime osservazioni sulla tassonomia*

Le notazioni che qui propongo chiamano in causa un sapere lessicale e tecnico pastorale, che questi allevatori hanno condiviso con gli altri gruppi e che è possibile ipotizzare però meno ricco, meno raffinato, dato che essi erano e continuano a essere in primo luogo agricoltori. In questo lessico parziale proporrò delle tassonomie relative al ciclo di vita di bovini e ovi-caprini, con qualche riferimento alla etno-fisiologia, alla fitonomia utile o dannosa, ad altre modalità di conduzione come i ripari, i richiami, rinunciando qui al lessico relativo alla individuazione e cura di malattie, ai marchi, alla anatomia, gestualità tecniche e prodotti.

Le rilevazioni, a parte meno sistematiche notazioni da me raccolte in precedenza, sono state effettuate tra il 2004 e il 2006, con il prezioso aiuto di Gabriele Gashay e di Vittorio Antutu Shomay con alcuni pastori di origine Aymasa e Tawda, considerate frazioni o sub-aree kunama e anche varianti dialettali, e con un pastore esperto di Bimbilna, villaggio barka sul Gash. I villaggi riconosciuti come Ta(g)wda oggi sono Tawda, Mollo, Damar oppure Horda, Darambat, Alemale, Šuminiti, Bakkom, Bikini, Kogini, Ararosuka. I villaggi riconosciuti Aymasa oggi sono: Gogne, Ukunam, Dodo, Mensulu, Ayketa, Layde, Delle, Šula, Išiletay, Guni (= Gucci?), Kankar, Koronda. Il villaggio di Ugaro, al tempo italiano sede di una miniera d'oro, ha una appartenenza ambigua, venendo attribuito ora agli uni ora agli altri. I pastori sono però stati intervistati in località vicine al capoluogo Barentù e in ogni caso molti aymasa e tawda sono oggi dispersi nelle diverse parti del territorio.

Le tassonomie rilevate rimandano alla collocazione che gli animali hanno nella concezione del mondo dei kunama, alle relazioni sociali tra umani e animali allevati e non solo tra gli operatori impegnati con gli animali. Queste

relazioni animali-esseri umani sono da vedersi anche in connessione con i rapporti asimmetrici di genere, che regolano l'accesso differenziato di uomini e donne alle pratiche o a loro parti, agli strumenti, al sapere tecnico e tassonomico.

Se cerchiamo di cogliere i livelli di strutturazione linguistica e classificatoria, limitatamente alle denominazioni finora raccolte, sembra emergere uno status designativo e semantico di *šigide* in rapporto di opposizione con gli animali selvatici, i *sosone*.

*Šigide* appare come taxon generico che esprime sia una socialità produttiva sia un legame funzionale specifico con l'uomo. Sono gli animali allevati, per elezione animali allevati in mandria e gregge o secondariamente funzionali al trasporto o al lavoro dei campi. Vi sono inclusi i bovini, *ayle*, i caprini, *sése* (k.b. *lašše*, *aymasa* / *tawda lákke*), le pecore, *gurme*, e i dromedari, *ärkúbe*. Gli asini, *sānde*, e i muli, *bágile*, vi sono anche essi includibili, ma non come allevati in collettivi. *Buuta* e *šinná* sono gli specificativi dei termini generici per identificare il maschio e la femmina. Ne sono però esclusi altri animali allevati come il pollame, *doorée*, e ancora a lato un domestico non edibile come *tayáa*, il cane.

In *sosone* sembrano inclusi, come per il saho *alluula*, mammiferi cacciatori e quadrupedi come *abina*, *morka*, *angwa*, *koita*, *salānga* (elefante, leone, iena, leopardo, sciacallo), mentre ne sono esclusi altri animali della savana come *fiiláa* (generico per topo, *trickster* nelle fiabe come lo sciacallo) e *darmáa*, generico per serpente, che sono collocabili a fianco ma che non sembrano avere un taxon superiore. Ovviamente ci sono ricchi taxa subordinati di *fi-lè* e di *darmè*. In una logica classificatoria sollecitata, che spinge a classificare in modo da gerarchizzare riempiendo i vuoti, gli insetti sono classificati come *sosona fefenináa* (= selvatici con le ali), ma nei contesti discorsivi mi pare che essi siano invece collocati a lato dei *sosone* allo stesso livello. Ancora a lato sono gli uccelli, *šūrke*. Alcuni *sosone* sono posti in relazione diretta con il bestiame in quanto nemici da cui guardarsi come la iena, *angwa*, che diventa generico *sosona* o ha un nome sostitutivo di notte, l'ipocoristico *hassan*, buono, oppure *děde koibida*, proibito ai bambini (così anche la scimmia, *gabala*).

Ovviamente vi è una ricaduta linguistica sugli enunciati che descrivono gli esseri umani: ad esempio *sosona* si dice in senso metaforico anche di uomini selvatici come avviene per *alluula* tra i Saho. Nei libri di testo si sta oggi proponendo una tassonomia ufficiale normalizzante che riempie i vuoti: in un frasario kunama-tigrino e nei testi delle scuole viene dato *sosona* come generico per animali con le specificazioni *íta sosone* (della casa = domestici) e *áj-ja* o *biíla sosone* (selvatici, della campagna) con netto slittamento rispetto alla tassonomia popolare, dove un taxon sovraordinato come animali o esseri vi-



venti animali sembra assente. Lo stesso distacco da una tassonomia popolare sta avvenendo per la lingua saho dove nei libri di testo per le scuole elementari *bahaayim* generico per animali ordina i taxa *cari* (o *meeli*) *bahaayim*, gli animali domestici, e *zibi bahaayim*, gli animali selvatici.

Tra gli allevati sono preponderanti sul piano quantitativo i caprini in relazione più positiva con l'ecologia di questa parte del bassopiano occidentale eritreo, rispetto ai bovini e agli ovini.

Dai dati raccolti è possibile estrarne con sufficiente chiarezza i procedimenti percettivi impliciti. Ovviamente si compone prima di tutto una lista lessicale che dettaglia le denominazioni in rapporto al dinamismo della fisiologia dell'animale nel sistema di allevamento. Qui emerge la debolezza dei termini raccolti in precedenza nei pochi dizionari o lessici non specializzati, dove spesso degli specifici vengono dati per generici.

Dall'esame dei termini raccolti (aggettivi, sostantivi o parole sostantivate), vediamo che la tassonomia è retta da tratti classificatori privilegiati e pertinenti. Nell'esaminare le denominazioni che distinguono le fasi diverse del ciclo di vita i valori selezionati sono in rapporto con la riproduzione, con la conduzione e pascoli, e ovviamente con il sesso (termini senza genere a lemma unico con qualificativo, come *ayla buuta* per bue e *ayla šinna* per vacca, o a lemma unico per un genere come *saara* per il caprone). Con l'aggiunta di numerali si può indicare la posizione nel ciclo della vita in ragione di età.

Nella onomastica dei bovini, più ricca rispetto a quella degli ovi-caprini, anche se lontana dalla iper-differenziazione lessicale dei pastori saho o beja, agiscono principi estetici, genealogici, morfologici e comportamentali.

I valori morfologici selezionano prima di tutto i colori del manto e la loro distribuzione o configurazione (ad es. *šišinna*, pezzata a chiazze o punti). Il manto è comunque l'elemento direttivo. I crononimi che compaiono sono: *ara*, bianco, e, accompagnato da modulatore, *ara ġirga*, verdastro, *ara lédda*, giallo sporco, *ara sūrma*, bruno chiaro, *ara óra*, grigio. Gli altri crononimi sono *úmma*, nero, *súula*, bruno, *biibá*, rossiccio, marrone, *lédda*, che identifica una gamma di variazioni dal giallo paglierino a un marrone chiaro (indica anche una fase di maturazione del sorgo, come peraltro *ġirga*, che ha referenti concreti nello stato del fresco della vegetazione); per una capra si può usare anche *antoka*, bruciata.

Il colore del manto può produrre denominazione anche in combinazione con la forma del corpo, o come insieme (corto, compatto, ecc.) o con una selezione di sue parti come la forma delle corna, delle orecchie, delle zampe, ecc. (ad es. *kundára* con striscia bianca sulla fronte). Le diverse parti corporee possono essere selezionate come esclusive o nelle loro relazioni, come la distanza reciproca, la direzione, l'inclinazione, ecc. Le parti del corpo che qui

compaiono sono: *dárga*, i fianchi, *sera*, il collo, *giila*, le corna, *kunda*, la fronte, *ana sǎnga*, la testa, *ùda*, il muso, *kuta*, le mammelle, *ukùna*, le orecchie. Così *ukunaala* è una capra con orecchie piccole, *ukundura*, quasi senza orecchie (ma anche traslato per testarda), *kuta geera* è capo apprezzato per le mammelle grosse. Ma ci sono denominazioni che implicitamente riconducono alla variazione nella dentatura, indice fondamentale per l'età, o alla possanza del petto (*coola*) e alla eleganza del portamento.

I lemmi che si riferiscono alla fertilità e capacità riproduttiva maschile o femminile non hanno bisogno di uno specificativo di genere ma solo di specie, come *kāta*, gravida, *dagosa*, puerpera (ma qualcuno dà i due termini per equivalenti), *kokobbala*, femmina che inizia ad allattare, ed è primipara (dal sangue mestruale, come materia che si coagula nel ventre per il concepimento), e il figlio/a ne stimola la lattazione (*awsa keereke*). *Inĩniña* (= sua madre) è la vacca o capra di 5 o 6 anni con figli, *ojība*, lattifera, e ancora *kalaala*, con poco latte, se non funziona bene la parte delle mammelle e ghiandole mammarie (*nana*), e *olonkoona*, quando il latte sta ormai diventando liquido e caccia via il figlio (si dice anche *liisa filit*). Con suffissi privativi si può indicare il deficit produttivo sempre in relazione alla capacità lattifera come in *ayla aws-ítta* senza latte. La capra primipara è *tuffada* (*tǔske*, *tǔfeske*: ficcarlo, lasciandolo ritto).

Il bue castrato è *ñāra*, termine che può essere associato alla sterilità maschile. Con altri termini si indicano pratiche di governo del capo femmina come *gurjà*, la vacca il cui primo o secondogenito è stato ucciso per la lattazione (come nei Saho) e la cui pelle *èdà* (*aràma*) serve ad avvicinarle un lattante estraneo; o l'uso ancora possibile, all'uscita dalla riproduzione, come *ayla goddóoba*, l'anziana che può essere destinata al macello, escludendo però i capi malati; mentre *buuta aadikiša* è il corrispondente maschile o anche *buuta itóóke*, invecchiò, il bue anziano senza impulso sessuale, senza forza per l'aratro, destinato anch'esso alla vendita o al macello.

Termini senza genere e a-specifici in lemmi come *dagosa*, piccolo/a, *kiša*, minore, *adigila* primogenito/a si usano anche per gli umani, mentre *mérka*, lattante, si usa solo per gli animali e con *adimiita*, capretta che non ha ancora partorito, ci si può scherzosamente riferire alle ragazze.

Anche il temperamento in relazione alla disponibilità alla socialità e ai diversi aspetti della disciplina richiesta e all'uso del capo può entrare da solo o in combinazione nei termini.

Particolare attenzione viene data alla selezione del toro per cui termini che riguardano la forza, la capacità riproduttiva concorrono a formare l'onomastica, come *buuta iddira* (potente e coraggioso, termine applicabile anche per uomini). Il prototipo, che si tratti di bovini o di ovi-caprini, viene costrui-

to dunque non solo in relazione alla sua potenza fisiologica e riproduttiva ma anche alla attitudine positiva o negativa alla socialità nella mandria in alleanza con il conduttore umano. Attraverso la castrazione, *ñāra*, si separano i buoi per il lavoro dei campi anche se non è raro oggi come in passato condurre all'aratura un dromedario. Il riferimento alla capacità aratoria influisce sulla nomenclatura e sulle strategie di allevamento: *fatakà*, vuol dire che si può ormai addestrare ad arare, *buuta kišà* o anche *buuta kotokona* che è in grado di arare, *ayla ekkéna* è generico per il bue che si aggioga per la prima volta, ma è più specifico *tokoniddaada*, da addestrare (ad arare). Si dice anche per un capo femmina, non raramente impiegato per l'aratura. *Ayla jaburà* è il bue abituato al giogo (*okomaada*). *Angeráa* è il bue di destra nell'aratura perché è quello abituato a girare, a far cerchio, *dalà* è il bue di sinistra (o *sergaala*); ma ho avuto anche *táyta* / *akkàtara* e in area barka *táyta* e *láyda* (*láyssé* è appaiato), *láyss kibòke*, arò con un paio di buoi, *buuta anda kišáádinò bišáa báalá dúkkuditta gasse*, essendosi il bue molto irrobustito, camminò nel solco (arò) senza pungolarlo (v. F. s.v. *leida*). Il collo, *sera*, ha qui valore simbolico. Non solo identifica l'animale per l'aratura, sottoposto al giogo, ma la costrizione e la fatica del lavoro: nella società umana indica la specifica relazione di una donna con i *kebése*, i parenti del marito, che non ne acquistano con i beni matrimoniali, le ossa, *sánga*, metafora della parentela matrilineare, ma *sera*, il suo lavoro.

### *La conduzione delle mandrie*

In questa terra di savana, ma con colline tra gli 800 e i 900 metri di altitudine, i pastori kunama esercitano la pastorizia (*konāda* o *šigida nāda*), secondo le variazioni stagionali dell'anno (*galla hīgida*), e percorrono e usano le porzioni di *àdda* e di *biila*, attenti soprattutto in prossimità dei villaggi al rispetto delle porzioni di *biša*, terra coltivata e diversamente addomesticata; *àdda* o *àjja* è lo spazio aperto di rada boscaglia (*taara*) e vegetazione di savana che si può distinguere da *biila*, spazio desertico, che però per certi parlanti equivale ad *àdda sasonà*, come spazio opposto al coltivato e abitato da animali selvatici. Un altro termine è *takura*, che indica una piana come nel macro toponimo con cui si indica la vasta area tra il Gash e il Setit, *lakatakura* o piana della palma dum. *Baadūmma* indica invece un terreno inadatto alle coltivazioni e disagiata anche per il bestiame, acquitrinoso durante le grandi piogge tra giugno e agosto, ma utilizzabile per attività acquisitive come la caccia, la raccolta della gomma e del miele, tutte attività oggi in declino, e qualità negative di terra, *lagáa*, indicano anche gli aggettivi *badda*, *beere*, *sunga*.

Il pastore conduttore di allevati si chiama *šigidaada*, un suo dipendente in riferimento sarà indicato con il suffisso possessivo: *šigidaadana*: il mio pastore, *šigidaadiya*, il suo pastore ecc. Questi per converso userà *aynya šigidaada* per il proprio padrone. Il servo pastore, se coltiva, può affittare un bue per l'aratura (*sera badòsse* o *sera kitààke*), un giorno lui un giorno il padrone, o ne abbevera il bestiame in cambio di vesti (e può chiamarsi *buutada*).

*Lašša awada* o *laššada* è il capraio in barka, *sésaada* in marda; si può anche dire *lašša liida*, il guardiano delle capre, non necessariamente il padrone (F. s.v. *lascia* riporta *aillidà* da *liidà* capra selvatica del Setit e *lascia èua*, cetrioli amarognoli pastura delle capre).

*Gujá* è sia il bastone arcuato da cui il pastore non si separa sia il termine utilizzato con specificazioni per indicare il gregge o la mandria. Come in Saho il termine *ilo*, in tigrè *mora* e in tigrino *bātri* il bastone vale come la quantità ottimale. Per i kunama oscilla tra i 30/40 e i 50 capi il collettivo che può essere condotto appunto da un solo bastone = pastore. La consistenza demografica ha una ragione tecnica relativa alle costrizioni di conduzione, all'anata, e alla possibilità di realizzare nel tempo la grandezza ottimale. Oltre questa dimensione interviene la necessità di un ausilio cooperativo per il suo governo o di una associazione con altri pastori. L'entità e la composizione della mandria sono quindi determinabili in funzione di variabili come l'abilità del pastore, la qualità dei pascoli disponibili, il rapporto tra capi che hanno figliato, gravidi, o senza prole. *Kirama* è l'entità inferiore a *gujá*: a Bimbilna si usa invece che *kirama* il termine *gummattá* e si intende al di sotto dei 30 capi.

Bisogna tener presente che tra i pastori kunama vige l'interdizione a contare gli animali, perché questo produrrebbe effetti negativi sulle sorti del collettivo; i pastori sanno con altre strategie cognitive calcolare l'insieme e anche vedere se manca qualche elemento e il sistema di denominazione è a questo funzionale.

Per i bovini come per i caprini nella conduzione si possono avere mandrie o greggi con più di un pastore o più famiglie che si associano per la conduzione: *táyte* riferito alle mandrie vuol dire "associate" e riconduce, come mi conferma Osumane, all'idea di associazione espressa anche in *táyta*, bue di destra nel giogo e nella girata del solco all'aratura come abbiamo visto prima.

Se c'è stata una razzia al fiume si chiede: «*Taytéé āykálleno? Ayla gúje āykálleno?*» Quanti bovini della stessa mandria? E si risponde «*guje bāre, satte... ellòka...*», Due, tre... o uno solo dello stesso collettivo.

Gli animali allevati sono e soprattutto sono stati intimamente connessi con atti di reciprocità negativa come le razzie e i furti di bestiame. Soprattutto in relazione a questi eventi avveniva la valorizzazione di qualità come il co-

raggio e l'astuzia attribuite agli uomini adulti ma anche ad animali leader e si sono prodotte espressioni metaforiche e metonimiche in canti e racconti e nei *kāmāša*, le “vanterie”, espressioni verbali con significato nascosto accompagnate da iconografie gestuali codificate con cui gli adulti si gloriavano di atti di valore. Si partiva come gruppo di sodali, *kollema*, negli spazi lontani e aperti per la razzia, *baadāa*, e si tornava con *ánmóoda*, il bottino prevalentemente di bestiame: *ányúúyne* sono le bestie che si sospetta rubate, *ibál kišaa-ke* quelle perdute, il che innesca comportamenti diversi. Ma in entrambi i casi il pastore deve avere le competenze per seguire gli indizi del bestiame perduto (*asára likida*, ricerca delle tracce) e gestire nell'ambiguità tra le due possibilità le relazioni umane durante l'indagine.

I fatti della riproduzione sono di vitale importanza come per tutti i pastori e dalle tabelle risulta la produttività lessicale per i capi maschi e per le femmine, che dettaglia la posizione rispetto alla età riproduttiva, la sua fertilità virtuale e effettiva, la sua uscita dalla riproduzione. La selezione riproduttiva fa perno sulla gestione della monta per metodi e tempi, in rapporto alla specie e alla qualità dei capi. A Bimbilna si usa *kettaada* per la monta e la stagione della monta è *kettaada fanáka*: *keta*, gravida, si usa solo per le femmine di animali. Non si lasciano montare i maschi durante la stagione delle piogge, *galla*, tra giugno e agosto, e perciò si legano per una parte stretta attorno a un rognone (*baalika kieleke*: legato con una cordicella). Durante *ermáa fanáka*, la stagione del secco, a febbraio e a marzo invece si liberano per avere agnellini alle piogge quando si trova l'erba.

Diventa fondamentale la creazione di una buona genealogia e perciò la ricerca di un capostipite è elemento nevralgico nella costituzione e gestione del collettivo. Il nome per indicare la razza o tipo è *tawaba*: le bestie migliori vanno cercate nei vari mercati da Om Hager a Šambuko, Mogolo, Hakota, Dukambya. Nella gestione del collettivo è anche fondamentale l'identificazione con i marchi: *aleemáta* è il marchio che indica l'appartenenza del capo alla mandria o gregge (*alàgata*, tigrè) con l'impressione del segno con il ferro rovente o con tagli o con una combinazione, la cui varietà non trattiamo qui.

L'animale leader è vitale per la conduzione del collettivo e deve avere qualità di intraprendenza, di capacità di rispondere tempestivamente ai comandi del pastore nella gestione ordinaria come nei momenti di pericolo assumendosi la guida. Come precisa Osumane, *ayla ojiba* non indica solo che una vacca è lattifera, ma che ha anche altre qualità, è perfetta, è guida nel pascolo e all'ovile, è disciplinata nel comportamento, è leader della mandria, prende l'iniziativa anche senza il pastore, se arriva il nemico fugge: insomma il prototipo su cui misurare il valore dei capi e costruire una gerarchia e anche una genealogia. *Saluuga* (k.m. *šaluufa*) per alcuni equivale, per altri esprime una

gradazione di qualità, coincide solo parzialmente con *ojiba*, è ubbidiente, va a fianco del pastore, ma non è leader come l'altra. Appendere sonagli o un campanello al collare, *maceráma*, facilita il ruolo di leader, conferisce anche al collettivo un suono distintivo, il che non esclude l'apprezzamento estetico. Andando alle qualità per difetto *ayla ádáma* è aggressiva, anche se alla fine si riesce a domarla; *buuta furuura* è indisciplinato, recalcitrante, non si lascia domare, ma non si fa catturare dal nemico, *gángáma* è *ayla* che ha forza, recalcitra se la si vuole allattare, è potente.

Vi sono diverse espressioni relative alle pratiche di conduzione del gregge. Per ragioni di spazio indico qui *dellesse*, espressione verbale che indica l'atto di disciplinare le pecore e capre nell'entrata e uscita dal recinto in fila una per una. Compare nel sostantivo *kedella* che nel sistema di parentela indica l'associazione di una sorella con un fratello nell'ordine di seniorità, ai fini della relazione e dei conseguenti diritti e obbligazioni dei figli di lei secondo le regole della discendenza kunama che è matrilineare.

L'organizzazione della giornata segue l'asse nevralgico dell'alternanza tra il riposo riparato dal sole *sella-la* (all'ombra), e l'abbeverata *orita-la* (*lúga uyáa*, *oríta uyáa* è il turno giornaliero dei capi per la abbeverata); propriamente *ájjara* è il turno per quelli che aspettano mentre gli altri vengono portati per primi ad abbeverare. Il luogo dove si ferma il bestiame nelle ore calde pomeridiane si chiama *fárda*, che indica genericamente uno spiazzo anche nell'abitato, per cui l'alternanza tra riposo in spazio aperto e in recinto può dirsi *fárdaala*, *óraala*. *Širáata* è una piccola valle, radura dove cresce bene l'erba (*sééna*), e quindi buona per le bestie. *Bišala indike* è il pascolare le stoppie di un coltivato e *umumuñake* il concimarlo con il bestiame. Ovviamente i pastori hanno una propria fitonomia in rapporto al bestiame: ad esempio *dasa*, *kuntukunta* e *almáta* sono erbe commestibili; con l'*óróta*, bastone a gancio, si scuotono e fanno cadere le foglioline di *šigíla*, mentre altre sono da evitare come *tamfáa*. E tra agosto e settembre si conducono le bestie verso il fiume Gash (*Gáš subá*) in posti dove c'è *biya ara*, acqua bianca che contiene sali minerali che depurano.

Gli allevati hanno bisogno di ripari e chiusi di norma differenziati per specie, ma anche per fase nel ciclo della vita e in rapporto alla riproduzione. Il recinto per bovini è *óra* (*óla*); il piccolo recinto di ovini e caprini *sése daama*: *daama* è anche la capanna dormitorio per la ragazza da marito (*soola*) o il giovane che ha raggiunto l'età per sposarsi (*ānfúra*). *Širáata* è la mangiatoia intesa come lo spazio delimitato in cui le bestie mangiano, ma sta anche per una valletta, radura dove cresce bene l'erba (*sééna*), e quindi buona per le bestie; *káaba* vale come recinto.

Tra gli strumenti che il pastore usa, oltre al *gujá*, *šinká* è il sacchettino che si mette al muso di capretti e di agnelli perché non allattino. *Mānkáláása* è il mordacchio, un beccettino posto in bocca per le capre perché mangino l'erba e non il latte. *Gammattá* è per capretti e agnelli lo straccio cosparso di sterco della madre attorcigliato alla mammella per svezzare. *Argajja* è la corda che lega le gambe della mucca nella mungitura, *šakala* è la cavezza.

Ovviamente importanti sono i richiami e comandi. Tra questi segnalo per brevità: *leg* (*lag*) per intimorire un toro, *es* e *ús* per intimorire una *ayla*, *ati/es* per una *šinna*, *assì awà allè*, usato per girare il bue nell'aratura. L'idiofono *hàusse* (*-ske*) "fermo" (*akéske*, disse) è usato per fermare i buoi quando arando arrivano in fondo al campo e si volgono all'indietro. *Sek*: per cacciare via un animale o farlo tornare. *Irrò* si usa per far tornare la pecora indietro o per farle cambiare direzione. Ancora idiofoni per i versi di animali sono: *bere-ske* belato delle pecore, *me-ske*, delle capre, *bu-ske*, *ba-ske* il muggito dei bovini (R. segnala *cur*, *hur!* come richiami per galline e per capre).

### *Denominazioni del bestiario sacrificale e cerimoniale*

Il valore sociale del bestiame nelle occasioni del ciclo della vita umana costruisce denominazioni speciali per gli animali allevati.

Come notava il Pollera nel 1913:

"L'unica passione è il bestiame, ma questo è soggetto anzitutto a perdite derivanti da epizootie frequenti, e dalle stragi degli animali feroci, e inoltre chi ne possiede in numero sufficiente ha anche degli oneri derivanti dalla tradizione ai quali difficilmente potrebbe sottrarsi, come avviene appunto in occasione di feste pubbliche e di famiglia, per pompe funebri i parenti, e per matrimoni, nei quali egli finisce col dover sempre concorrere o regalare qualche bue. Dal bestiame poi non si ricava alcun frutto che vada ad aumento del capitale, perché non se ne ritraggono tutti i prodotti che l'industria ed il commercio della gente civile sanno trarre" (Pollera, 1913, p. 213).

Il bestiame ha avuto e continua ad avere tra i kunama, pur principalmente coltivatori, un alto valore sociale in quanto serve per costituire i *digina maala* (i beni matrimoniali), cioè l'ammontare del trasferimento dei beni dallo sposo ai parenti della sposa (con variabile osservanza per i cristiani), per garantire lo svolgimento delle cerimonie funebri e di commemorazione, per pagare le multe, le compensazioni per offese fino a quelle per la riconciliazione dopo un omicidio, i sacrifici per violazione di norme sociali o per le pratiche di cura e di divinazione. Questa valorizzazione sociale degli animali allevati, in una gerarchia precisa del bestiame cerimoniale e sacrificale, ha influito sulle conoscenze tecniche, sul costruirsi di valori preferibili nella scelta delle carat-

teristiche dei capi, sulla stessa composizione delle mandrie e dei greggi, e ha prodotto conseguenti denominazioni speciali.

Mi pare perciò importante annotare anche le denominazioni attribuite all'animale, scelto a seconda della importanza e della specificità dell'occasione e anche della qualità sociale dei convenuti, tra gli ovi-caprini o tra i bovini, che compare nei sacrifici e in particolari cerimonie, anche se non tutte oggi ugualmente attive o condivise, ma anche in questo caso ancora impresse nella memoria collettiva. Uso comunque il presente etnografico nel riportare il significato e la motivazione del lemma.

Le denominazioni qui riportate sono confermate in parte in Reinisch, in Fermo, in un manoscritto svedese contenente 45 testi kunama che ho ritrovato a Barentù nel 2005 (Dore, 2007), e in Cittadini, ma ognuno dei lemmi ed espressioni è stato anche rilevato da me in questi anni di ricerca su vari temi dal 1995 a oggi.

*aramaata*: la vacca per il banchetto funebre nella ri-commemorazione da cui prende il nome;

*buuta ayla*: bue che si ammazza nel giorno del matrimonio;

*abuuta anisināa* ("prima del giovane toro"): sacrificio di una capra bianca nella cerimonia matrimoniale, *kāla* (in F. nome che i Tika e i Barca danno al caprone da sacrificare quando nel giorno del matrimonio una ragazza rifiuta il *kiwiša*, giuramento decisorio di verginità);

*kusseyta ayla*: il bovino che il marito pubblicamente offre invece per la dichiarazione positiva di verginità della sposa;

*lašša kokobiibà*: capra rossa che il marito regala ai parenti della moglie; sta legata per due notti a un palo nella capanna della sposa novella e viene ammazzata con un colpo al cuore, *urfā kifākeke*, e non alla gola come al solito;

*lašša ūmma*: capra nera che viene immolata per propiziazione nelle pubbliche calamità (F. s.v. *lascia*);

*maškābara*: penalità inflitta al giovane responsabile consistente nella macellazione di un bue o compenso equivalente per verginità violata e gravidanza di donna non sposata;

*mišilala lašša* (lett. una capra che sia stata lasciata libera di pascolare): equivale in k.m. a *salmata sēsa*, lett. capra del commiato. *Sal(a)mata* è sia il feretro, cioè la lettiga di rami intrecciati, sia l'intero banchetto funebre e la specifica cerimonia funebre;

*šinootāa*: è il bestiame che si offre come trasferimento di beni dallo sposo per trasformare l'unione coniugale secondaria di *gōdingóóda* in *digina*, il matrimonio che coinvolge e obbliga i *kebése* di entrambi i nubendi;



*ayla koñame* è il capo di bestiame dello sposo a parenti della sposa tra i Kunama marda;

*šingida* è la capra che si sacrifica per un giuramento decisorio. In questo tipo di giuramento l'accusato deve voltarsi a Oriente e guardare l'accusatore che al termine dell'abluzione pronuncia la formula: "*Gallà sallè goda Aua afatabiba scinghidea masonamà*" Se passeranno quattro anni senza che Eva ti abbia fatto venire male alcuno, tu avrai una capra rossa (così testo e trad. in Pollera, 1913 = *galle salle gooda Awa afáta biibáa šigideya másóónama*), ma *afáta* è propriamente il capretto. *Šingida* è termine specifico per capo di bestiame che viene immolato per espiazione (F. s.v. *coscinghiche*, offrì l'espiazione di un capo per trasgressione grave della legge).

Lo squartamento avviene con un coltello speciale *manteida* (F. s.v.), il coltello adunco che si usa solo per tagliare il collo alla bestia del sacrificio. Attraverso le azioni di taglio di questo strumento, come nelle altre società, si esercitava il sapere tassonomico dell'operatore sull'anatomia animale.

Tabella 1. – Ciclo di vita dei bovini. Išimai Kenna, nato a Mollo, Ta(g)wda (15.05.2004).

<i>aiša adigila</i>	primogenito di vacca
<i>aiša kišà merka</i>	vitello appena nato
<i>aiša kisà sééna kibinima</i>	vitello che mangia bene l'erba (e che si allatta indipendente)
<i>aiša kiša šinna galla kiináama</i>	vitella di un anno
<i>aiša kiša buuta galla kiináama</i>	vitello di un anno
<i>ayša šinna galle bäre</i>	vitella di due anni
<i>ayša buuta galle bäre kiináama</i>	vitello di due anni
<i>liisa kiša</i>	giovenca di 3-4 anni
<i>buuta kiša</i>	vitello di 3-4 anni
<i>liisa</i>	giovenca di 4 anni
<i>faatada</i>	vitello di 4 anni
<i>kokobbala</i>	giovenca primo periodo gravidanza
<i>káta</i>	giovenca ai tempi di gravidanza conosciuta
<i>dagosa</i>	giovenca puerpera
<i>ayla iníniña</i>	giovenca di 5-6 anni con figli
<i>buuta iddira</i>	bue di 5-6 anni
<i>buuta ñára</i>	bue o toro di 6-7 anni, castrato
<i>ayla goddóoba</i>	vacca età avanzata
<i>ayla kalaala</i>	vacca con poco latte

<i>ayla ojiba</i>	vacca lattifera o privata del vitello per mungere o vacca che sta smettendo di lattare
<i>ayla baaja</i>	vacca sterile

Osumane precisa però che prima di *inííniña* c'è *liisa adigila* come vacca con il primogenito, poi si chiamerà *abarma/sattà tusse*. Solo dopo diventa *inííniña*: con il che si intende che diventa anche capostipite di una linea genealogica. Quindi la quantità di figli determina le posizioni. Per il vitello che pascola indipendente si può dire: *sééna melasse*. Non sono ora in grado di stabilire se le precisazioni che Osumane ha fatto alle liste sono dovute a variazioni areali o a una sua più sofisticata competenza o ad entrambe.

Tabella 2. – Onomastica dei bovini. Pastore Dabi Kelai (13.04.2004).

<i>ayla úmma darga</i>	vacca dal mantello pezzato bianco e nero
<i>buuta úmma úmma šišinna</i>	bue screziato bianco e nero
<i>ayla ara</i>	vacca dal mantello completamente bianco
<i>buuta ara</i>	bue dal mantello completamente bianco
<i>ayla adama</i>	vacca vivace, ombrosa indipendentemente dal colore mantello
<i>buuta adama</i>	bue vivace, attaccabrighe
<i>ayla (liisa) biiba šišinna</i>	vacca dal mantello a macchie bianche e rosse
<i>ayla uda ara</i>	vacca dal muso bianco indipendentemente dal colore del corpo
<i>buuta uda ara</i>	maschio dal muso bianco indipendentemente dal colore del corpo
<i>ayla biiba</i>	vacca dal mantello rossiccio
<i>ayla gángáma</i>	dal mantello rosso e svelta (anche vivace, focosa al di là del colore)
<i>buuta gángáma</i>	maschio, idem
<i>ayla úmma</i>	dal mantello completamente nero
<i>buuta úmma</i>	maschio, idem
<i>ayla kunda ara</i>	mantello grigio chiaro con fronte bianca
<i>buuta kunda ara</i>	maschio con la fronte bianca
<i>ayla darga šara ara</i>	mantello rossiccio con fascia bianca fino ai reni
<i>buuta darga ara šara</i>	maschio, idem

<i>ayla ara lédda</i>	mantello marrone chiaro andatura lenta
<i>ayla umma šišinna</i>	femmina dal mantello nero a piccole macchie bianche
<i>buuta úmma šišinna</i>	maschio, idem
<i>ayla an sānga biiba</i>	mantello bianco con testa rossiccia
<i>buuta ansānga biiba</i>	maschio, idem
<i>buuta biša gada</i>	che lavora con buona volontà, che va al campo per arare
<i>ayla súula kuta gěra</i>	corni lunghe mammelle e mantello bruno
<i>ayla giila andura</i>	corni corte rivolte verso il basso
<i>buuta giila andura</i>	maschio con corni corte rivolte verso il basso

Tabella 3. – Ciclo della vita delle capre (13.04.2004).

<i>afāta kiša adigila</i>	primogenito di capra
<i>sésa dagosa</i>	figlio di capra che ha appena partorito
<i>afāta kiša mérka</i>	capretto appena nato
<i>afāta kiša sééna kibinima</i>	capretto che inizia a pascolare
<i>afāta kiša mišiira kora</i>	capretto che si allatta indipendente
<i>afāta kiša šimá galla kiináama</i>	capretta di un anno
<i>afāta kiša buuta (saara) galla kiináama</i>	capretto di un anno
<i>afāta šinná galle bäre kiináama</i>	capretta di due anni
<i>saara galle bäre kiináama</i>	capretto di due anni
<i>adimiita</i>	capretta di 2 anni che non ha ancora partorito
<i>sésa kokobbala</i>	capra appena conosciuta come gravida
<i>saara kurkiura</i>	capretto da 3 anni
<i>sésa dagosa</i>	capra da 4 anni in su che ha appena partorito
<i>saara iddira</i>	capro da 4 anni in su
<i>sésa iníiníña</i>	capra che ha fatto figli
<i>saara ñāra</i>	capro castrato
<i>sésa baaja</i>	capra sterile

Osumane precisa che *melada* o *mentoda* va prima di *afáta kiša sééna kibinima* indicando uno stadio iniziale del brucare. Aggiunge che un maschio non è più *afata kiša* quando comincia a distinguersi dalla femmina. Allora con 2/3 anni è *agun kofataama*, cioè un *saara* che prova a montare, non regge ancora e cade, sta appena iniziando a entrare in calore (può sostituire *bäre kii-náama*) e dopo diventa *saara kurkúra*.

La lista di denominazioni della pecora ricalca quella dei caprini: basta sostituire *garma* (= *gamma*) dove occorrono a *sésa*, *afáta* e *saara* (per il quale ultimo si può avere *garma buuta* o sincopato *gambuuta*).

#### BIBLIOGRAFIA

- Abraha, J., 2005 "Kunama Dialects and Morphology", in *Journal of Eritrean Studies*, 4/1-2, pp. 28-44.
- Bender, M.L., 1995 *Kunama*, Munich: Lincom.
- , 2001 "English Kunama Lexicon", in *Afrikanistische Arbeitspapiere*, 65, pp. 202-53.
- Cittadini, M., 1967 *The Kunama and their Marriage Cerimonies*, Addis Ababa: Hailè Sellassiè University, Faculty of Arts.
- , 1970 *Inferia e piante funebri Cunama*, Addis Abeba (Quaderni dell'Istituto Italiano di Cultura, 5).
- Conti Rossini, C., 1903 "Per la conoscenza della lingua cunama", in *Giornale della Società asiatica italiana*, 14, pp. 187-227.
- Dinucci, A. et al., 2003 *Understanding the indigenous knowledge and information systems of pastoralists in Eritrea*, Roma: Food and Agriculture Organization of the U.S.E. (Communication for Development case study, 26).
- Dore, G., 2005 "Tassonomia pastorale dei Saho Asaorta. Materiali coloniali", in A. Mendicino - N. Pantera - M. Maddalon (a c.), *Etnolinguistica e zoonimia. Le denominazioni popolari degli animali*, Rende: Università della Calabria, Centro Editoriale e librario, pp. 205-21.
- , 2007 "'Chi non ha una parente Andinna?'. Donne e possessione come archivio storico e esperienza dell'alterità tra i Kunama d'Eritrea", in *Ethnorema*, 3/3, pp. 45-88.
- Englund, P., 1873 *Ett litet prof på Kunama språket*, Stockholm: EFS.
- Fermo, Giuseppe da Castelnuovo, 1950 *Vocabolario della lingua Cunama*, Roma: Curia Generalizia FF. Cappuccini.
- Marchi, E., 1910 *Studi sulla pastorizia della Colonia Eritrea*, Firenze: Istituto Agricolo coloniale.
- Nati, A., 2000 "Linguistic diversity in Eritrea", in *Africa* (Roma), 55/2, pp. 267-79.
- Nikodemos Idris, 1987 *The Kunama and their Language*, MA Thesis, Addis Ababa University.
- Pirani, A., 1929 "Terapia indigena eritrea", in *Rassegna economica delle Colonie*, 11-12 (novembre dicembre), pp. 1262-69.
- , 1931 *Alcune piante velenose per gli animali in Eritrea*, Asmara: Ufficio eritreo dell'Economia.
- Reinisch, L., 1881-91 *Die Kunama Sprache in Nordost-Afrika*, 2 voll., Wien: C. Gerold's Sohn.
- Woldetensae Tewolde, 2004 "Perspective on pastoralism in Eritrea", in *Journal of Eritrean Studies*, 3/1, pp. 41-52.

RODOLFO FATTOVICH

### **La caduta di Menghistu, un ricordo personale**

Nella primavera del 1991 ho avuto la possibilità di trovarmi ad Addis Ababa come docente di Archeologia presso il Dipartimento di Storia dell'Università di Addis Ababa nell'ambito del Programma di Cooperazione Universitaria Italo-Etiopica. Ciò mi ha permesso di essere spettatore diretto di uno degli eventi più drammatici della storia recente dell'Etiopia: la caduta del regime socialista di Menghistu Haile Mariam e la presa di potere da parte del Fronte di Liberazione Tigrino tra marzo e giugno di quell'anno indimenticabile. Sono arrivato infatti ad Addis Ababa il 26 febbraio, alla vigilia della fine della "Guerra del Golfo", e sono rientrato in Italia il 7 giugno in seguito all'ordine di evacuazione di tutto il personale non strettamente necessario impartito dall'Ambasciata Italiana dopo l'esplosione del deposito militare sulla strada per Debre Zeit.

Come è mia consuetudine ormai da molti anni, anche in quei giorni ho tenuto un succinto diario personale nel quale registravo tutte le mie osservazioni e impressioni sugli eventi che stavano accadendo attorno a me. Ovviamente, quelle pagine non avevano e non hanno alcun valore come documento storico, in quanto né io né gli altri docenti espatriati del programma di cooperazione universitaria potevamo avere informazioni dirette su cosa stesse effettivamente succedendo al di fuori di quelle fornite ogni giovedì pomeriggio dall'Ambasciata (che a sua volta spesso riferiva informazioni ottenute dagli Americani) in spesso rumorose assemblee presso l'Auditorium dell'Istituto Italiano di Cultura o nella palestra del Circolo Italiano "Juventus". Mi tenevo comunque direttamente in contatto con Yaqob Beyene, che integrava le mie informazioni con quelle ottenute da amici presso la Santa Sede. Nonostante questi limiti, fin dal mio rientro in Italia il compianto Prof. Lanfranco Ricci mi aveva più volte caldamente chiesto di pubblicare il mio diario proprio per quello che era ed è: una descrizione dell'atmosfera in cui siamo vissuti noi espatriati e i nostri amici e colleghi etiopici durante quei giorni di così intensa

emozione e tensione. Con profondo rammarico per non aver accontentato in tempo il Prof. Ricci, cui dovevo molto, mi sono finalmente deciso a dare alle stampe questi miei ricordi e sono lieto di dedicarli a Yaqob Beyene, cui mi lega da trentacinque anni una profonda amicizia, onorando così anche una promessa fatta e non mantenuta al Prof. Ricci, nostro maestro e mentore.

Dati i limiti editoriali imposti non mi è possibile riportare tutte le pagine del mio diario. Ho scelto le parti che mi sembrano più significative e possono meglio dare un'idea dell'esperienza che ho avuto il privilegio, in quanto studioso di cose etiopiche, di vivere. Mi scuso se il testo sarà spesso succinto e telegrafico, ma ho preferito mantenere inalterate le mie note piuttosto che abbellirle con integrazioni a posteriori. Ho naturalmente riportato solo le notazioni di qualche interesse. La mia esperienza privata resta un fatto del tutto personale.

28 febbraio 1991

Situazione molto difficile nel paese. I guerriglieri sono a 200 km sul Nilo Azzurro. Bahr Dar è stata catturata. Scarseggia tutto, soprattutto la benzina. La città comunque è tranquilla e non vi è nervosismo tra gli occidentali, anche se non manca una certa preoccupazione. Speriamo tutto vada bene.

2 marzo 1991

La benzina è un problema veramente grave. Per il resto il numero di storpi e mendicanti che si vede in città è sempre notevole. ... Timore non del tutto infondato che la situazione precipiti rapidamente e Addis Ababa resti isolata.

5 marzo 1991

La situazione generale sembra molto meno pericolosa. Alle voci di una possibile avanzata dei guerriglieri si contrappongono voci che sia tutto un bluff e che in realtà il ponte sul Nilo sia aperto e che il fronte non controlli affatto il Begemeder.

7 marzo 1991

Distribuite istruzioni per eventuale evacuazione. Sembra che i problemi siano seri. ... La situazione logistica in città è difficile, ma non impossibile e la vita scorre tranquilla. Tuttavia è già in atto un piano di pre-allarme da parte dell'Ambasciata. ... La situazione sembra veramente critica. È in atto un'azione a tenaglia con i Tigrini da Nord e gli Oromo da sud. Tutto può precipitare nei prossimi giorni, se non nelle prossime ore.

8 marzo 1991

Università chiusa per discorso di Menghistu agli studenti e staff. Tensione nella comunità. Università presidiata dall'esercito. Città tranquilla. Probabile colpo di stato. Alcuni ministri si sono dimessi per passare coi ribelli. Timore di insurrezione popolare in AA [*Addis Ababa*]. Sembra che l'esercito opponga nuovamente qualche resistenza a nord. Forse Aksum rioccupata dai governativi.

9 marzo 1991

Gondar è caduta! Ci si aspetta il peggio. Studenti in accordo con Menghistu dopo il discorso di ieri. Sembra che gli Oromo si siano avvicinati notevolmente ad Addis Ababa, ma non vi è motivo di particolare preoccupazione. Atmosfera sostanzialmente rilassata.

10 marzo 1991

Si parla seriamente di un possibile colpo di stato che potrebbe avvenire nelle prossime settimane e causare una notevole confusione con un certo margine di rischio. Il Congresso [*di Studi Etiopici*] non è affatto sicuro.

11 marzo 1991

Gli studenti non sono ancora soddisfatti del discorso di Menghistu di venerdì [8 marzo]. Attendono un'ulteriore risposta alla loro partecipazione o meno alla guerra. Sarebbero divisi tra favorevoli e contrari. Mi ha colpito la loro reticenza a parlare dell'argomento. ... Visto l'Ambasciatore [*che*] ha confermato la possibilità di un colpo di stato militare in Etiopia in tempi brevi. Ormai il fronte tigrino, cui aderirebbero anche Amhara, avanza progressivamente. Il ponte sul Nilo è terra di nessuno. ... Tutti si aspettano che accada qualcosa in tempi molto brevi.

13 marzo 1991

Esercito etiopico respinto dai Tigrini in offensiva verso Gojjam e Bege-meder.

14 marzo 1991

Situazione sta peggiorando. Fronte eritreo avanza verso Assab. Ambasciata francese tranquilla. Ambasciata Italiana in costante pre-allarme. Sembra vi sia tensione, ma città apparentemente tranquilla.

15 marzo 1991

Studenti chiamati alle armi.

17 marzo 1991

Situazione molto tesa. Secondo gli Americani, Addis è a cinque giorni dal collasso. È difficile lavorare in queste condizioni. Circa 10% degli studenti sono stati arruolati. Vedremo!

18 marzo 1991

Università vuota per esami di stato e reclutamento studenti. Nervosismo tra i docenti. Visti poliziotti armati nel campus. Presenza polizia armata (non numerosissima) per le strade. File per la distribuzione della farina (?). Per il resto città relativamente tranquilla. Problemi seri per ottenere permessi per la benzina.

Sembra che gli Americani vogliano trasferire Menghistu a Harar e favorire un colpo di stato sostituendolo con un generale ben accetto ai fronti. Americani e Israeliani hanno già avviato l'evacuazione dei civili. Altri ancora relativamente tranquilli. Ciò può indicare che la situazione è prossima al collasso. Forse si tratta di pochissimi giorni. Nervosismo diffuso tra gli Occidentali.

19 marzo 1991

Fronte si avvicina rapidamente ad AA. Molte voci, ma pochi dati reali.

20 marzo 1991

[*Secondo i colleghi etiopici*] situazione molto seria: Debre Sina in mano a TLF, che controlla principali accessi alla città. Eritrei meno forti di TLF che sta ottenendo un grosso peso politico. Nessuna soluzione prevedibile per Eritrea, in quanto Tigrini vogliono mantenere accesso al mare includendo Assab in Tigrai. Non si crede che vi saranno molti scontri in città, comunque tutti sanno che il regime è finito e aspettano cosa accadrà.

Università tranquilla per sospensione lezioni. Polizia presente, ma in numero apparentemente normale. ... Tutti all'Università hanno espressione molto tesa e preoccupata. Molto nervosismo tra la gente. Congresso in forse.

21 marzo 1991

Situazione tesa e confusa.

Voci che sabato 23 verrà proclamato lo stato di emergenza e verranno fatte perquisizioni nelle case.

22 marzo 1991

Secondo Radio Etiopica l'esercito avrebbe sconfitto i Tigrini sulla via AA – Dessie. [*Secondo Ambasciata Italiana*] situazione al momento sotto



controllo. Allarmismo eccessivo. Gran parte del paese in mano ai Fronti. AA non in immediato pericolo.

24 marzo 1991

Atmosfera calma e tranquilla. Siamo consci che un'evacuazione è solo teoricamente possibile, ma in pratica irrealizzabile per la grande confusione che creerebbe. *[Il piano di evacuazione prevede un unico convoglio di macchine per trasferire tutti gli stranieri da Addis Ababa verso il Kenya, ridicolo!]*

25 marzo 1991

Oggi non c'erano studenti a lezione. La situazione qui è critica. Oggi devono decidere se tenere aperta o no l'università. ... Il Congresso probabilmente verrà ridotto.

26 marzo 1991

Chiacchierato con l'idraulico (ex-carabiniere) *[Oromo]*. Mi diceva che ormai la gente non sostiene più il regime perché ha portato solo povertà con forti tasse per la guerra, ma ha paura per il rischio di essere uccisa. Comunque i Tigrini non sono visti come liberatori, ma come shiftà che vogliono ugualmente derubare la popolazione. Rimpianto per Haile Selassie. All'università *[mi hanno detto]* che l'esercito non sostiene più il regime e la situazione è molto simile a quella immediatamente precedente la rivoluzione. Si respira aria di un possibile colpo di stato che avrebbe l'appoggio dei Tigrini. Anche la militarizzazione degli studenti andrebbe in questo senso, sensibilizzandoli militarmente contro il regime.

28 marzo 1991

Questa mattina gli studenti sono partiti alle 6.00 per l'addestramento militare. Sembra tuttavia che la maggior parte non si sia presentata. Nel College of Social Sciences solo 38 su 103 sarebbero partiti. Ugualmente i docenti che avrebbero dovuto presenziare alla loro partenza ed eventualmente accompagnarli non si sarebbero presentati. È evidente il braccio di ferro tra Università e Governo, in cui comunque l'Università appare perdente. Visti parcheggiati gli autobus per il secondo scaglione che dovrebbe partire domenica *[31 marzo]*. Aria pesante nel campus, anche se non più tesa della settimana scorsa.

30 marzo 1991

Corsi definitivamente sospesi. Solo una piccola percentuale di studenti del CSS *[College of Social Sciences]* su 900 arruolati è partita. Per quelli che

non si sono arruolati destino ignoto. Per quanto concerne l'Università devono restituire eventuali libri in prestito e attendere ripresa ufficiale delle lezioni.

31 marzo 1991

Sembra che EPLF stia avanzando verso Assab.

2 aprile 1991

Oromo hanno sconfitto nel Wollega quattro brigate etiopiche. Situazione di nuovo molto tesa.

3 aprile 1991

Collegi etiopici apparentemente più rilassati anche se situazione molto critica dal punto di vista degli Amhara.

4 aprile 1991

Controffensiva nel Wollega sembra molto sanguinosa. Offensiva eritrea verso Assab e scontri a circa 50 km dalla città. Evacuati gli Italiani lì residenti. Secondo l'Ambasciata Israeliana non c'è ancora pericolo ad AA. Colpo di stato previsto entro il 16 aprile. Calma generale senza segni di nervosismo.

5 aprile 1991

[*Secondo amici delle Nazioni Unite*] Asmara completamente accerchiata. Cheren raggiungibile via terra. Condizioni alimentari in Eritrea terribili: 100 kg di tef per 600 Birr. Rifugiati scappano da Sudan verso Eritrea perché condizioni in Sudan peggiori. Sembra possibile che i fronti tentino una manovra di accerchiamento di AA.

Circola voce non verificabile che Assab sia caduta. Nel complesso, atmosfera abbastanza tranquilla. Nessuno, tranne gli Occidentali, sembra veramente preoccupato per la situazione.

Domani, secondo il nostro Ambasciatore, Menghistu dovrebbe lanciare un appello per la pace. Ma, come si osserva da parte etiopica, la situazione non è più nelle sue mani.

6 aprile 1991

Le tre strade principali che da AA si dirigono verso nord ed ovest sono controllate dai fronti. Avanzata EPLF fino a 50 km da Assab. È interessante come la gente progressivamente si abitui a questa situazione e tutti cerchino di minimizzare. In realtà situazione molto esplosiva.

7 aprile 1991

Nekemte rioccupata dai governativi (3500 morti).

8 aprile 1991

Jimbi caduta in mano Oromo. Nekemte secondo la radio ancora in mano Oromo. Secondo la BBC siamo alla svolta finale. È partito anche il personale della caffetteria per gli studenti dell'Università. OLF avanza verso Jimma, già evacuata dagli Occidentali. EPLF a circa 35 km dall'aeroporto di Assab.

Nel complesso situazione calma. Attesa per colpo di stato entro le prossime settimane.

9 aprile 1991

Jimma evacuata da occidentali. Ilubabor in mano OLF, che avanza velocemente verso Gambela. Kaffa settentrionale pure sotto controllo OLF. ... Circola documento antigovernativo di docenti universitari firmato da Mesfin Wolde-Mariam. Documento di sostegno da parte del Congresso di Studi Etiopici.

In Ambasciata di nuovo molto nervosismo. Evacuazione prevista se conquistata una di queste città: Jimma, Ambo, Bahr Dar, Assab. Allarmismo giustificato, ma eccessivo. Soprattutto regna grande paura di situazione di tipo somalo. Sindrome di Mogadisho.

10 aprile 1991

Partiti altri 11 autobus con studenti dell'Università.

11 aprile 1991

Secondo Ambasciatore francese situazione tranquilla e sotto controllo. Lunedì [15 aprile] riapre il Liceo Francese.

19 aprile 1991

Siamo tutti in attesa del discorso di Menghistu alla Nazione che dovrebbe iniziare tra poco [ore 12.10]. Vedremo cosa dice. Molti si aspettano la fine del regime o comunque un cambiamento. Molto nervosismo sia all'Università sia al Museo. K. particolarmente pessimista e teme disordini nei prossimi giorni. H. rattristato per lo spreco di energia fisica e intellettuale da parte del paese. Anche E. molto preoccupata, ma prevede che non cambierà niente, qualunque cosa accada, e tutti saranno poveri come prima. Ci è stato consigliato di restare a casa oggi e domani. Ho fatto un po' di provviste.

Il discorso si terrà alle 14.00.

Sta parlando [14.35] e tutto almeno attorno a casa mia si è fermato. E. ascolta molto seria e anche D. non ride come al solito. Tranne per qualche macchina c'è un silenzio irreale. È una sensazione strana. La sua voce sembra tesa, ma non di sconfitto, al contrario il tono sembra tranquillo.

NULLA DI FATTO! Resta al potere, continua la guerra, mobilitazione generale.

K. è disperato per il crollo dell'illusione dell'Unità Etiopica.

21 aprile 1991

Sembra che i Tigrini siano stati fermati a Fincha'a. Tuttavia R. mi ha fatto capire che sono vicini ad Ambo.

Domani parlamento vota su Menghistu.

22 aprile 1991

Oggi il parlamento vota su Menghistu. In serata si saprà qualcosa. Grande incertezza e attesa.

Questa mattina quasi tutto lo staff del Dipartimento di Storia discuteva sul futuro. Preoccupazione per l'avanzata dei Tigrini sentiti come un nemico invasore che può commettere atrocità. Regna un senso di ansia e paura.

K. semplicemente terrorizzato e completamente bloccato. H. ugualmente non si concentra su nulla. Timore per possibile anarchia. Vedremo cosa succede.

Anfray molto tranquillo. Russi in fuga.

23 aprile 1991

Il Parlamento non ha deciso nulla di fatto. Proclamata la mobilitazione generale. A questo punto non c'è via di uscita.

Fincha'a è caduta. Ora si stanno avvicinando a Ambo. Sentiti spari molto vicino a casa.

24 aprile 1991

Forte critica a Menghistu da parte del Parlamento lunedì scorso con imposizione delle risoluzioni politiche. Tre risoluzioni approvate: 1. Mobilitazione generale (puramente formale). 2. Apertura negoziati con invito alle opposizioni a venire a Addis Ababa. 3. Creazione di una commissione che gestisca il periodo di transizione sotto il controllo delle organizzazioni internazionali. Giustamente K. mi ha fatto notare due punti deboli: nessuna garanzia per le opposizioni; nessun tempo definito per la transizione.

Resta possibile pericolo di un colpo di stato militare in caso di vuoto di potere e di anarchia che segnerebbe la fine dell'Etiopia.

Situazione militare critica. Manca il tempo per una soluzione politica? Vedremo. Atmosfera apparentemente più tranquilla. K. ormai sembra rassegnato e deluso. Si rende conto che intellettuali non hanno peso in politica.

Avvicinamento a Ambo sembra preludere ad accerchiamento AA da ovest e sud verso Grandi Laghi del Rift. Strano senso di calma e al tempo stesso paura in città.

25 aprile 1991

Secondo voci Tigrini respinti pesantemente da Ambo. Situazione in apparenza più serena. In ogni caso deposito di munizioni a Ambo già svuotato in precedenza.

Oggi arriva una delegazione americana.

26 aprile 1991

Ambo praticamente caduta. Ieri grossa disfatta dei governativi. Oggi sembra che la battaglia continui attorno alla città. Secondo la Radio Italiana ci sarebbero puntate di Tigrini fino a 30 km da AA.

Città apparentemente calma, ma in realtà molta tensione. [*Secondo alcuni amici*] ci sarebbe poca gente in strada. A me è sembrato di vedere più o meno lo stesso numero di persone. Maggior numero di soldati e rafforzamento delle difese aeree militari.

Tensione e demoralizzazione all'Università e al Museo.

Secondo Anfray, alle 13.00 sarebbe stato costituito un nuovo governo che dovrebbe prendere il potere. Fino a questa mattina nessun programma immediato di evacuazione.

27 aprile 1991

Evoluzione politica apparentemente positiva: nuovo Primo Ministro, bene accetto dagli intellettuali e capace di aprire un dialogo. Comandante del Corpo di Armata in Eritrea nominato Capo di Stato Maggiore. Tigrini respinti da Ambo.

Pressioni CEE su governo etiopico per piena attuazione delle risoluzioni prese dal Parlamento e cessazione del fuoco che sarebbe stata accettata da Menghistu.

Delegazione americana ha accettato nuovo governo e proposto nuovamente a Menghistu di lasciare il potere dietro precise garanzie. Solo Tigrini ed Eritrei contrari a risoluzioni del Parlamento. Spaccatura tra Tigrini ed Eritrei.

28 aprile 1991

Mobilitata guardia civile.

Visti il Primo Ministro e il Governatore di AA passeggiare all'Hilton come privati cittadini. Buon segno. K. molto tranquillo.

29 aprile 1991

Situazione molto tranquilla, nonostante allarmismo della Radio Italiana.

30 aprile 1991

Atmosfera al Museo e all'Università finalmente molto tranquilla.

Menghistu ormai completamente isolato.

5 maggio 1991

Giornata molto tranquilla. Voci di attacco a Assab.

6 maggio 1991

Al momento tutto sembra tranquillo.

Alla BBC servizio ottimistico sui negoziati di Londra che si terranno tra due settimane.

10 maggio 1991

Situazione tranquilla. Formato nuovo governo. Ministro della Cultura è il rettore dell'Università di Asmara. Governo costituito da tecnocrati. ... Emanato decreto di mobilitazione generale. Precedente è stato lettera morta.

15 maggio 1991

Anfray e Schneider hanno chiuso il loro ufficio al Museo. La Missione Archeologica Francese è chiusa. Con loro è finita un'epoca. Ora tocca a me!

17 maggio 1991

Occupata Bati sulla strada Assab-Dessie, che è bloccata.

18 maggio 1991

Sembra che Bati sia stata subito ripresa.

19 maggio 1991

Dessie circondata. Strada per Assab praticamente tagliata. Avanzata verso Ambo (?). Secondo K. la situazione non è più sotto controllo. Ad Addis Ababa tuttavia atmosfera apparentemente tranquilla.

20 maggio 1991

Situazione di nuovo molto grave. Dessie e Ambo cadute. Attaccata Asmara. Offensiva da mettere in relazione con negoziati della prossima settimana. Americani in attesa.

21 maggio 1991

[Mattina] Situazione seria ma stazionaria.

GIORNATA STORICA: Menghistu ha dato le dimissioni ed ha lasciato l'Etiopia per rifugiarsi in Zimbabwe.

Sostituito da un altro generale: Tesfay G. Kidane, ben visto dagli Americani.

Per il momento non si prevedono disordini in città e situazione considerata normale e tranquilla dall'Ambasciata.

Secondo TV italiana Assab presa, ma notizia non confermata.

R. ha preso un altro zabagna notturno per maggior sicurezza. Coprifuoco anticipato alle 21.00.

22 maggio 1991

Sono arrivati a Addis Alem, 50 km a ovest di AA. Vediamo cosa succede.

15.45: Ho avuto la fortuna di trovarmi ad Arat Kilo nel momento in cui toglievano il ritratto di Menghistu. C'era moltissima gente, ma tutti silenziosi e attenti. Nessuna manifestazione di giubilo, ma piuttosto commozione e perplessità. Tutti chiaramente impressionati. È stato un momento storico perché la gente ha avuto la percezione concreta che è andato via e che un periodo è finito. Ora la storia lo giudicherà.

23 maggio 1991

FINALMENTE SONO ARRIVATI. [16.15] Secondo l'Ambasciata i Tigrini stanno entrando in Addis Ababa. Mi è sembrato di sentire spari in lontananza.

Ancora questa mattina si pensava e sperava che avrebbero circondato AA senza occuparla; questa era anche l'opinione dell'Ambasciata. Atmosfera calma, ma di attesa. Vista meno gente in strada e pochi all'Università.

[Pomeriggio] Afflusso continuo di truppe in ritirata. Alcuni inquadrati, molti allo sbando. Visti soprattutto sulla strada del Vecchio Aeroporto. Un reparto più o meno inquadrato visto su strada per Ambo.

Impressionante vedere un esercito allo sfascio. Rappresentavano un possibile pericolo per razzie, la gente comunque li confortava e aiutava.

Secondo voci carri armati presso il Ghebì. Sembra che Russi e Americani abbiano cercato di fermarli, ma inutilmente.

Ordine è stare al momento a casa. Sono molto tranquillo e curioso.

24 maggio 1991

[8.10] Falso allarme. Sono fermi e sono in corso trattative. Giornata caotica. Tigrini accerchiano AA. Città tuttavia perfettamente tranquilla e con ordine mantenuto, anche se corre voce di qualche furto nella zona del Mercato. Vita abbastanza normale anche se con poca gente all'Università. Molta frene-

sia invece all'Ambasciata per un volo straordinario AZ che riporta a casa un po' di connazionali. ... Istituto di Cultura, Scuole Italiane e Consolato chiusi. Tra l'altro il consolato è uno dei centri di raccolta per l'evacuazione. Anche la Capozona è negli USA (ottima organizzazione per l'evacuazione!).

La città è piena di soldati e guardie armate che finora sembrano attoniti.

È possibile acquistare un kalashikov al mercato per 150 Birr.

[18.00] Ricevimento del Ministero della Cultura in onore di Anfray e Schneider, molto commovente. Entrambi hanno pianto.

Asmara è caduta senza combattimenti!

[23.00-24.00] Tutti sparano in aria con le armi da poco acquistate! Continui movimenti di automezzi militari, apparentemente su Ambo Road.

25 maggio 1991

FUGA DA ADDIS ABABA. Oggi è partito il volo AZ con evacuati. Situazione calma e al momento ottimistica. Non si spiega evacuazione d'urgenza dei Francesi. Anfray mi ha telefonato questa notte all'1.30 per dirmi che partiva. Ovviamente timore che Tigrini entrino questa notte in quanto sono attestati a 10-15 km da AA. Americani ritengono improbabile questa mossa.

Città tranquilla e ordinata, ma assai silenziosa, con meno sbandati (molti scappati in borghese oppure rientrati in caserma). Attesa.

Durante la notte ponte aereo continuo per i Falasha.

26 maggio 1991

Avviso dell'ambasciata di due ultimi voli per Gibuti e Nairobi, ma difficoltà a trovare posti. Ambasciata consiglia di rimanere a casa.

Da questa sera l'aeroporto è chiuso. La città è completamente circondata e i Tigrini hanno dichiarato di non permettere agli aerei di partire o atterrare. Si sentono colpi di cannone e carri armati si spostano verso la periferia.

Mi sono trasferito ad Arat Kilo. SPERIAMO TUTTO SI RISOLVA BENE.

27 maggio 1991

Giornata caotica. Sistemate varie pratiche. Riunione la mattina all'Università sul programma di Master in Archeologia.

Situazione molto seria. Domani o dopodomani veniamo trasferiti a Nairobi con C130. Aeroporto sotto tiro dei Tigrini, che hanno dichiarato di non permettere alcuna partenza o arrivo. Inoltre hanno concesso due giorni all'esercito per arrendersi. Giornata di preghiera per la pace e marcia per la pace delle scuole da Arat Kilo a Beta Giyorgis.

Ieri sera e questa mattina scontri presso Ghebì tra esercito e Guardia Repubblicana. Scontri ripresi verso le 14.30.



Ora [15.43] apparente tregua, ma tutta la zona di Arat Kilo circondata da truppe. Sembra che Tesfay sia morto (ucciso o suicidato?). Almeno cinque morti in scontri presso il Ghebi. Partenza prevista per mercoledì [29 maggio] se aerei potranno atterrare.

[21.25] “Battaglia” con uso di autoblindate per tutta la sera attorno al palazzo e sparatorie anche in altre zone della città. Tolta la luce a tutta la città.

[21.30] Liberati tutti i delinquenti comuni. Tigrini stanno entrando (annunciato alla TV).

28 maggio 1991

[7.30] Dalle 5.30 pesante battaglia con carri armati e cannoni presso il Ghebi. Il resto della città è tranquillo. Da casa si vedono le esplosioni e il fumo molto denso dentro il palazzo.

Alle 7.00 breve sparatoria intensa anche su Adwa Road, sotto casa.

Sembra che i Tigrini siano finalmente entrati e stiano attaccando il palazzo poiché Tesfay ha dichiarato di non accettare il loro ingresso in città. (Sensazione strana seguire una battaglia ascoltando musica rock).

La battaglia è finita verso le 8.00. Visti i Tigrini entrare lungo Adwa Road e occupare Arat Kilo (fig. 1). Alle 9.20 spari sporadici, ma situazione sostanzialmente tranquilla. La gente li salutava cantando. Suonavano musiche tigrine.

Dalle 9.30 battaglia pesante attorno alla caserma della Guardia Repubblicana dietro ad Arat Kilo. Esplosi i depositi di munizioni.

[Pomeriggio] Tigrini controllano tutta la città tranne la zona del Mercato. Nel tardo pomeriggio spari isolati.

29 maggio 1991

Mattina tranquilla, con molta gente in strada. Città sotto completo controllo dei Tigrini tranne zona del Mercato e Vecchio Aeroporto. Presidiate banche e zone commerciali. Tigrini molto civili e seri. Popolazione in strada curiosa, più che perplessa o ostile (fig. 2).

Verso 11.30 manifestazione contro Ambasciata Americana partita da Arat Kilo di qualche centinaio di studenti. Americani accusati di aver dato via libera ai Tigrini. Verso le 12.30-13.00 manifestazione da Mercato verso Arat Kilo e successivamente manifestazioni in altre zone della città (Mexico Square, Stadio). Alle 14.15-14.30 manifestazione di centinaia di ragazzi lungo Adwa Road verso Ambasciata Americana con spari da parte dei Tigrini. Manifestazioni contro governo tigrino di AA fino a luglio. Ordine tigrino di coprifuoco totale (proibito uscire a piedi o in macchina) per tutti, compreso personale diplomatico. Alle 15.10 scontro a fuoco presso Beta Giyorgis e Menelik

Square. Alle 15.25 forte scarica di mitragliatrici a Arat Kilo. Sembra vi siano stati 10 morti.

30 maggio 1991

La città è sostanzialmente sotto controllo. Ripresa attività lavorativa, con coprifuoco dalle 18.00. Ci sono stati comunque alcuni disordini per manifestazione degli studenti (tra l'altro proibite) a Mexico Square. Quattro soldati uccisi allo Stadio davanti all'Ambasciatore Italiano perché non volevano consegnare le armi.

Sembra che Tesfaye si sia rifugiato nell'ambasciata Italiana.

Nel complesso atmosfera abbastanza tranquilla. Evacuazione prevista per domani o dopodomani. Sera, rientrato a casa [*su Gojjam Road*]. Spari frequenti e spesso molto vicini. Situazione più tesa che ad Arat Kilo.

31 maggio 1991

La vita riprende con lentezza. Molti negozi ancora chiusi, banche chiuse, ma servizi essenziali funzionano. Centro e Municipio presidati con carri armati e autoblinde. Aeroporto chiuso, ma forse domenica [2 giugno] Ethiopian Airlines riprende voli regolari. Ancora resistenza ad Entotto. Gondar e Gojjam conquistati da TPLF; Awasa in mano governativa; Harar resistenza governativa. Wollega in mano Oromo che vogliono dichiarare indipendenza come Eritrea.

Evacuazione prevista per domani via Gibuti.

Situazione generale molto incerta. Ormai siamo al collasso dell'Etiopia. Università presidiata dai Tigrini. Evacuazione rinviata a lunedì 3 giugno.

1 giugno 1991

Ambasciata Italiana circondata da ieri per avere dato rifugio a Tesfaye e altri importanti esponenti del Derg. Trattative in corso. Avvisati di non circolare con macchina con targa 13.

Sono di nuovo ad Arat Kilo. Forse lunedì [3 giugno] riprendono i voli.

Università chiusa per un tentativo di dimostrazione da parte degli studenti con alcuni morti.

Si può circolare in città, ma alcuni segni di ostilità verso di noi. La tensione è di nuovo alta; problemi per i salari con assembramento questa mattina ad Arat Kilo.

2 giugno 1991

La giornata inizia con qualche sparo isolato, ma poi tranquilla. All'Hilton tutto sembra fin troppo normale con occidentali in piscina, pranzo e tennis.

Verso le 13.00 l'ambasciata viene liberata. Uno dei sei rifugiati (Ministro dell'Industria) si è ucciso con un colpo di pistola.

3 giugno 1991

Giornata nuovamente caotica. Aeroporto chiuso e nessuna notizia su ripresa dei voli Ethiopian Airlines. Voci su volo speciale AZ per domani, ma non confermate. Ambasciata aperta di prima mattina, poi nuovamente chiusa verso le 10.30-11.00. Istituto di Cultura aperto.

In superficie situazione perfettamente tranquilla, tranne per spari sporadici vicino a casa. Voci di possibile tentativo di attacco da parte di truppe governative che ancora resistono ad Ambo (ma potrebbe trattarsi di un'illusione amhara). Tensione per i salari, ma banche riaperte.

Nel pomeriggio voci di riapertura degli uffici per domani. Ethiopian Airlines non vola fino alla prossima settimana. Voci di aerei militari per domani. AZ forse riprende giovedì [6 giugno], ma più probabilmente il 12.

Passeggiato per città, nessun occidentale in giro.

4 giugno 1991

Alle 4.30 iniziato pesante cannoneggiamento sembra verso Entotto, ma in realtà verso Bole e aeroporto. Non si sa esattamente cosa sia. Sembra esplosione del deposito munizioni tra Debre Zeit Road e Vecchia Stazione (fig. 3). Esplosioni continue. Sembra attentato perché bandiera tigrina sul deposito invece di quella etiopica. Alle 6.30 fortissima esplosione con palla di fuoco e fungo simile ad una bomba atomica. Mi fanno ancora male le orecchie (6.55). Esplosioni continue. Stanno bruciando i depositi di benzina. Nube molto densa in contrasto con splendido cielo limpido e sole. Contrasto tra rumore delle esplosioni e silenzio totale della città a quest'ora di solito già molto rumorosa.

Alle 7.40 è finito tutto e la vita riprende normale. Confermato attentato con centinaia di morti. Carri armati dovunque. Nessuna speranza per voli in prossimo futuro.

Alle 11.40 fatto giro in città: poche macchine e gente attonita; molti curiosi. Nella zona di Piazza e Adwa Road vita apparentemente normale. Fumo meno denso. Palazzo strettamente difeso da carri armati, specialmente davanti all'ingresso principale. Tutte le autoblinde con i serventi ai pezzi.

Alle 12.00 l'ambasciata informa possibile arrivo volo militare oggi.

5 giugno 1991

Alle 9.00 all'aeroporto per l'evacuazione. Sono le 15.00 e siamo ancora qui. I Tigrini hanno posto tutta una serie di lungaggini burocratiche. Verso le 13.00 iniziate pratiche di imbarco e stavo già per recarmi verso l'aereo, quan-

do la Security ha fermato tutto. Da allora attesa senza sapere cosa stava succedendo. L'Ambasciatore si è recato al Ministero degli Affari Esteri per un ulteriore controllo della lista di persone evacuate. Atmosfera forzatamente rassegnata, alla fine rimandati a dormire nelle nostre case.

6 giugno 1991

Alle 8.00 tutti nuovamente all'aeroporto, ma fino alle 10.00 incertezza su partenza perché gli accordi del giorno precedente non considerati necessariamente validi. Distribuite razioni K (pessime) come al tempo del servizio militare.

Finalmente imbarcati alle 14.00 e partiti alle 14.30. Sistemato su un C130. Tutti seduti sul pavimento in file di 7 persone per occupare tutto lo spazio disponibile più un container per il bagaglio.

Alle 16.00 arrivo a Gibuti e sistemati in base della Legione Straniera francese. Ottima cena in città a base di pesce (barracuda), ma caldo umido infernale.

7 giugno 1991

Alle 13.15 partenza con volo AZ da Gibuti e rientro a Roma.

Ormai tutto questo è storia. La primavera del 1991 ha segnato una svolta radicale nella storia dell'Etiopia e per vari motivi mia personale. Né il paese né io siamo più quelli che eravamo prima di questi eventi, ma potrò sempre dire: Io c'ero!

Per Yaqob, da sempre amico fraterno, a memoria imperitura.



Fig. 1. 28 maggio 1991, i guerriglieri tigrini su Adua Road, circa ore 6.



Fig. 2. 29 maggio 1991, curiosi davanti al Gebi, circa ore 10.



Fig. 3. 4 giugno 1991, l'esplosione del deposito di munizioni vista da Aratkilo, circa ore 6.





*Prodotto da*

**IL TORCOLIERE** • *Officine Grafico-Editoriali d'Ateneo*  
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'Orientale"  
finito di stampare nel mese di Novembre 2012

